OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

TRADUITS

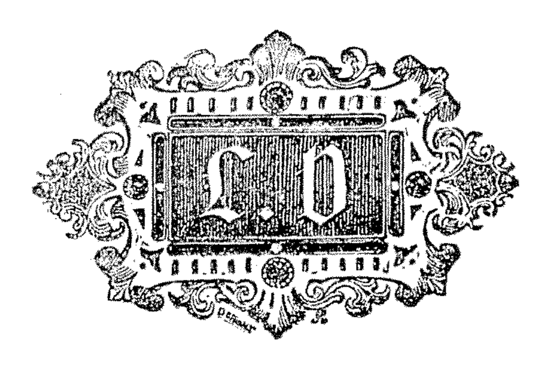
PAR

M. VÉDRINE, Curé d'Arnac-la-Poste,

M. BANDEL, Curé de Saint-Sulpice-les-Feuilles,

M. FOURNET, Curé de Mailhac.

TOME PREMIER.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

1856.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.



BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

PRÉFACE.

Personne ne peut nier que la théologie ne soit la première et la plus importante de toutes les sciences. Elle les domine toutes par son origine, son objet et son but ; elle doit être la pierre de touche, la boussole de toutes les autres sciences. Aussi déjà, dans le moyen-âge, plusieurs essais avoient été tentés pour réduire l'ensemble de la théologie en un corps de doctrine. On feroit sourire de pitié ou d'ironique dédain les superbes penseurs de notre temps, si on essayoit de leur prouver que ce travail a été plus important et étoit plus nécessaire aux progrès de l'esprit humain qu'on ne se l'imagine généralement. Il seroit pourtant facile de démontrer cette thèse profondément vraie, et de lui donner toute l'évidence d'un théorème mathématique. Mais ce travail, opportun dans une introduction, seroit trop à l'étroit dans une courte préface.

Un homme parut au douzième siècle, esprit vaste, méthodique et sentencieux, nommé Pierre Lombard, ou le Lombard, qui entra en maître dans ce domaine fertile, mais mal défriché. Son œuvre eut un succès, un retentissement, une influence qui dépassa de beaucoup ce qui avoit été tenté jusqu'alors ou fut essayé après par des hommes d'une moindre valeur. Son livre des *Sentences* est le résumé de toute la doctrine chrétienne exposée par les Pères, sur lesquels il s'appuie, et dont il fait la concordance. C'étoit aussi un des premiers essais de démonstration scientifique de la théologie tout entière, et, par consé-

quent, une préparation immédiate aux travaux de saint Thomas. On le regarde comme la source de la théologie scolastique, et avec raison, puisqu'il a réuni tous les lieux théologiques sur chaque question, les textes de l'Ecriture sainte, l'interprétation de ces textes par les saints Pères, et souvent un commentaire qui lui est propre. Nous savons bien qu'on lui reproche d'avoir traité un grand nombre de questions inutiles pour en omettre d'essentielles, d'appuyer ses raisonnements sur des sens figurés, et certaines opinions qui ne sont pas communément admises par les théologiens. Mais, quoi qu'il en soit, son livre a été un véritable service rendu à la science ecclésiastique.

Pierre Lombard ne s'étoit occupé de la théologie que sous un seul point de vue, celui de l'autorité. Mais il y en avoit un autre dont le besoin se faisoit sentir; il consistoit à faire intervenir la raison et les sciences humaines dans un enseignement qui devoit les éclairer et les fortifier. Il s'agissoit de montrer à la raison de l'homme que si les dogmes de la foi étoient au-dessus d'elle, ils ne lui étoient pourtant point opposés, puisqu'elle pouvoit en saisir la vérité et se la démontrer logiquement. Il semble que ce soit là le travail que le grand Thomas d'Aquin s'est proposé dans ses *Opuscules*, mais surtout dans la *Somme*. Son génie divin, saisissant et maniant à son gré toutes les branches des connoissances humaines, les ramène à leur but, les façonne et les plie, pour ainsi dire, au service de la foi, dont elles sont, dit-il, les servantes : *Aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus*. Dieu les a envoyées pour appeler à la citadelle de la vérité les esprits rebelles : *Misit ancillas suas vocare ad arcem*. Prov., IX, 3.

C'est de ce point de vue que l'ange de l'Ecole va véritablement créer la démonstration de la théologie par la raison s'inclinant humblement devant l'autorité divine. Dans ses mains, la logique est perfectionnée et reçoit une nouvelle mission; les sciences métaphysiques, les sciences physiques, les sciences de l'organisation sont appelées à leur tour à leur véritable but. Les ouvrages du divin docteur sont le résumé de la science du moyen-âge, de la science du monde antique purifiée et sanctifiée; c'est la philosophie et la théologie ramenées à l'unité, c'est la raison soumise à la foi, tout en conservant sa puissance et en trouvant même dans cet appui naturel une nouvelle énergie. Ce ne seroit donc pas se former une juste idée des ouvrages de saint

Thomas, monument cyclopéen d'une grande époque, que de les considérer simplement comme un essai de théologie scolastique ; il n'y auroit pas là de quoi justifier l'influence féconde et l'entraînement universel qu'ils ont opéré.

C'est encore dans saint Thomas qu'il faut chercher une des plus belles applications de la méthode, la logique dans toute sa force et nullement embarrassée des entraves dont les siècles suivants l'enveloppèrent, la métaphysique la plus large et la plus sûre, la psychologie et la physiologie aussi profondes qu'elles pouvoient l'être alors; c'est, en un mot, la source la plus précieuse pour la philosophie comme pour la théologie.

Nous n'avons pas, on le comprend assez, la prétention de donner ici une appréciation des œuvres gigantesques de ce génie dont la colossale grandeur écrase la petitesse des écrivains de notre âge, encore moins de les faire connoître comme elles méritent de l'être. Nous n'avons voulu que justifier l'opportunité et la convenance de cette publication des *Opuscules*, qui permet au clergé et aux hommes studieux de profiter d'un trésor de science qu'il leur étoit auparavant très-difficile de se procurer.

Un mot maintenant de notre travail.

Avant d'entreprendre la traduction des *Opuscules* de saint Thomas, une pensée nous a sérieusement préoccupés. Y a-t-il utilité à traduire dans notre langue les ouvrages du saint docteur, et, dans le cas d'affirmative, est-il possible d'exécuter cette œuvre difficile, de manière à satisfaire toutes les exigences raisonnables? Voilà la double question que nous nous sommes posée et que nous avons attentivement examinée et débattue, ainsi que les raisons alléguées pour et contre.

Et d'abord ce n'est pas une médiocre entreprise que celle de s'attaquer au géant de la philosophie scolastique dans une espèce de lutte corps à corps, de maîtriser cette musculeuse organisation, et d'étreindre sa mâle et puissante énergie sous une enveloppe qui semble devoir gêner ou fausser ses mouvements, et l'amoindrir peut-être. Malgré une certaine aptitude acquise par de sérieuses études classiques, on se sent foible et presque novice en face de cette vigoureuse et profonde pensée, de cette terminologie insolite et, la plupart du

temps, inexpliquée, de cette langue philosophique particulière à l'ange de l'Ecole, et devenue aujourd'hui une langue à peu près inconnue à laquelle n'a pas initié le foible et mesquin enseignement du collége, et du séminaire.

Saint Thomas, dans le fond, est clair et transparent. Ses œuvres sont un chef-d'œuvre de méthode, d'ordre et de discussion; les matières les plus difficiles y sont traitées avec la clarté dont elles sont susceptibles et dans les termes les plus propres à préciser la doctrine, à empêcher les esprits d'aller au-delà des justes limites; mais il n'en est pas moins vrai de dire que cette multitude de formules étranges et à demi comprises, qui hérissent sa diction et son argumentation, répand une véritable obscurité et jette souvent dans un embarras sérieux. Il y a donc lieu de craindre qu'en voulant mettre saint Thomas en français on aboutisse à un résultat différent de celui que l'on avoit en vue; que l'on ne diminue la clarté et la vigueur de ce qui est clair en ajoutant à l'obscurité de ce qui est obscur. Un seul moyen se présente pour obvier à cet inconvénient capital, ce seroit de joindre au texte des explications et des commentaires, chose qui n'a pu entrer dans notre projet. Donc notre opinion, que partagent, du reste, un grand nombre d'hommes compétents, est que la meilleure traduction ne vaudra jamais le texte latin de saint Thomas.

D'un autre côté, le goût des fortes études philosophiques et théologiques semble se réveiller parmi nous depuis quelques années, et promettre une rénovation, plus ou moins prochaine, de la philosophie chrétienne. Le nombre de ceux qui s'intéressent aux réformes, qu'attendent chez nous l'instruction et l'éducation, s'accroît de jour en jour. Chez ceux même qui vivent en dehors des enseignements de la foi catholique, on s'enquiert, avec une apparente bonne foi, des conditions essentielles de ces réformes. Il ne seroit donc pas sans utilité de mettre à la portée de tous, et comme sous la main, d'une façon ou d'une autre, les sources limpides de la vraie et saine philosophie, dont l'adoption doit amener infailliblement une salutaire et universelle transformation.

Un obstacle, toutefois, s'offre ici que, bon gré mal gré, il faut avoir la franchise ou l'humilité de reconnoître. Il n'est pas douteux que le niveau des études ne se soit abaissé parmi nous : elles ont

perdu en profondeur ce qu'elles semblent avoir gagné en superficie. Une des conséquences de cette décadence incontestable, est d'avoir rendu fort rares les hommes qui peuvent entendre et parler couramment la langue difficile de l'ancienne Rome. D'où il arrive que les hommes studieux, qui n'ont pas cette facilité devenue si rare, se laissent effrayer par des *in-folios* ou même des *in-octavos* latins qu'ils n'osent ouvrir, tandis qu'ils s'empresseront de lire ou d'étudier ces mêmes ouvrages traduits dans leur langue maternelle. Cette considération a puissamment contribué, sinon à ébranler nos convictions à cet égard, du moins à fixer notre détermination.

Nous avons donc entrepris de mettre les *Opuscules* de saint Thomas en français. Deux modes de traduction s'offroient à nous. Etendre et développer la pensée du saint docteur au moyen de périphrases et de circonlocutions conformes au génie de notre langue, ou conserver sa précision énergique en traduisant aussi littéralement que peuvent le permettre sa terminologie et les formules intraduisibles dans lesquelles se condense sa pensée. C'est cette dernière manière que nous avons adoptée. Il ne faut donc pas chercher dans cette traduction une élégance dont le texte nous semble peu susceptible.

Pour conserver à l'original cette physionomie prononcée qui le caractérise, et ne pas briser le nerf de sa pensée et l'enchaînement logique des idées, nous nous sommes scrupuleusement attachés à reproduire dans notre idiome toutes les formes, souvent si anguleuses, de sa phrase philosophique, aussi bien que les formules scientifiques qui ont pu se plier à cette transformation sans devenir trop obscures ou trop barbares. Il est également bien entendu que tous les termes employés dans une signification plus ou moins éloignée de celle qu'ils ont dans l'usage ordinaire, doivent être pris dans le sens philosophique ou théologique de l'Ecole. Faute de tenir compte de cette observation, un lecteur superficiel pourroit voir des contre-sens ou des non-sens dans des passages où un esprit plus habitué aux abstractions de la métaphysique ne verra qu'une reproduction rigoureuse, quoique un peu gênée, des locutions philosophiques de l'auteur. En adoptant ce moyen terme entre une traduction plus diffuse, plus élégante, plus parfaite peut-être, au point de vue littéraire, et la publication pure et simple du texte latin, nous avons

cru répondre au besoin des lecteurs peu familiarisés avec la langue dans laquelle a écrit saint Thomas, et satisfaire en même temps les amateurs et admirateurs de cette concision si énergique et si merveilleusement pleine de sens et de pensée de l'incomparable docteur. Nous nous sommes, en conséquence, appliqués bien plus à saisir les conceptions de sa haute intelligence et à les rendre dans toute la précision et l'énergie du texte original, qu'à les parer des brillants oripeaux d'une phraséologie qui auroit pu sans doute paroître plus attrayante aux esprits légers, mais qui auroit eu, à notre avis, l'inconvénient de dénaturer la mâle simplicité de l'œuvre primitive.

Avons-nous réussi? les hommes compétents pourront seuls le dire. Si la bonne volonté, le travail consciencieux et le désir de venir en aide, dans la mesure de nos foibles moyens, à la résurrection de la science ecclésiastique sont un gage de succès, nous pouvons peut-être nous flatter de n'être pas restés trop au-dessous de notre tâche. Quoi qu'il en soit, nous livrons humblement notre travail à l'appréciation des hommes de la science, toujours d'autant plus indulgents qu'ils ont plus de vrai mérite. Leurs observations, bienveillantes ou sévères, seront toujours accueillies par nous avec reconnoissance et profit. Quant à ceux qui, en dehors de ces conditions, nous feroient l'honneur de nous lire et de nous juger, quelle que soit leur opinion sur notre œuvre, nous n'aurons pas à nous en occuper, parce que nous avons travaillé avant tout pour la gloire de Dieu et le bien de la religion, dont, malgré notre indignité, nous avons l'insigne honneur d'être les ministres.

En abordant cette œuvre, où nous n'avons certainement cherché ni lucre matériel, ni gloire mondaine, nous ne nous sommes dissimulé ni les difficultés du travail, ni la foiblesse de notre mérite, dont personne ne connoît mieux que nous les étroites limites, ni même les attaques plus ou moins loyales de la critique hargneuse, qui n'a que la passion pour mobile, et pour but le triste plaisir de dénigrer. Peut-être, sous l'influence de ces considérations assez peu propres à donner du cœur à des hommes entrés dans une voie épineuse avec une légitime timidité, eussions-nous renoncé à ce long et pénible labeur, si l'approbation de nos supérieurs hiérarchiques, les encouragements bienveillants de l'amitié et d'hommes compétents n'étoient venus à propos relever

notre courage défaillant, et raffermir dans nos mains la plume sur le point de nous échapper. Nous n'avons pas dû, sans nul doute, nous laisser aller à l'espérance outrecuidante de conquérir tous les suffrages : c'est un bonheur qui arrive rarement aux chefs-d'œuvres eux-mêmes; à plus forte raison une traduction entreprise pour la première fois et par-là même plus susceptible d'offrir des défectuosités nombreuses, ne pouvoit avoir ce privilége. Toutefois nous estimerons n'avoir pas perdu notre temps, si nous avons contribué en quelque chose à faire connoître et à aimer le grand docteur dont un pape disoit qu'il avoit plus éclairé l'Eglise que tous les autres docteurs, et si nous avons inspiré à de plus habiles l'idée de fouiller à leur tour cette mine féconde, pour y obtenir des succès auxquels peut-être nous aurons contribué dans une certaine mesure en travaillant des premiers, selon nos forces, à déblayer le terrain.

L'Abbé VÉDRINE.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

OPUSCULE PREMIER.

CONTRE LES ERREURS DES GRECS, AU SOUVERAIN PONTIFE URBAIN IV.

Très-Saint Père et Vénérable Pape Urbain, j'ai lu et relu avec soin le petit traité que Votre Excellence a daigné me communiquer, et j'y ai trouvé une foule de preuves bien raisonnées à l'appui de notre foi. Mais j'ai remarqué aussi que l'usage que vous faites de certains passages des saints Pères, dont l'autorité paroît douteuse, et qui pourroient fournir matière à l'erreur et devenir un sujet de disputes fâcheuses, seroit capable d'en détruire le fruit auprès d'un grand nombre de personnes. Et afin qu'après avoir retranché toute l'ambiguïté des textes cités dans cet ouvrage, l'on puisse en retirer le fruit le plus pur de la vraie foi, je me suis proposé d'abord d'exposer ce qu'il y a de douteux touchant les textes qui y sont contenus et ensuite de montrer comment on peut, à l'aide de ces autorités, exposer et défendre la vérité de la foi catholique. J'assigne deux causes à l'erreur des modernes, qui ont cru trouver des choses peu précises dans les écrits des anciens Pères grecs. La première, c'est que les erreurs

OPUSCULUM PRIMUM.

CONTRA ERRORES GRÆCORUM, AD URBANUM IV, PONTIFICEM MAXIMUM.

Libellum ab excellentia vestra mihi exhibitum, sanctissime Pater Urbane Papa, diligenter perlegi, in quo inveni quam plurima ad nostræ fidei assertionem utilia, et expressa. Consideravi autem, quod ejus fructus posset apud plurimos impediri propter quædam in authoritatibus sanctorum Patrum contenta, quæ dubia esse videntur, et unde possent materiam ministrare errorum, et contentionis dare occasionem, et calumniæ. Et ideo ut remota omni ambiguitate ex authoritatibus in prædicto libello contentis, veræ fidei fructus purissimus capiatur, proposui primo ea quæ dubia esse videntur, in authoritatibus prædictis exponere, et post modum ostendere quomodò ex eis veritas catholicæ fidei et doceatur et defendatur. Quod autem aliqua in dictis Græcorum antiquorum Sanctorum inveniantur, quæ modernis dubia esse videntur, ex duobus æstimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti,

contre la foi donnèrent occasion aux saints docteurs de l'Eglise, d'exposer avec beaucoup de circonspection les vérités de foi, afin d'écarter les erreurs nouvelles, comme il est facile de le voir par les saints Pères, antérieurs à l'hérésie d'Arius, qui ne s'exprimèrent pas aussi clairement sur l'unité de l'essence divine, que le firent les docteurs qui vinrent après eux : et semblablement des autres hérésies. Ce qui se remarque non-seulement dans les divers écrits des saints Pères, mais ce qui paroît surtout très-clairement dans l'illustre Augustin. Il parle en effet avec plus de précaution du libre arbitre dans les livres qu'il écrivoit après l'hérésie des Pélagiens, que dans ceux qu'il fit paroître antérieurement; dans lesquels défendant le libre arbitre contre les Manichéens, il avança quelques propositions, dont les Pélagiens s'autorisèrent pour défendre leur erreur, contre la puissance de la grâce divine. Il n'est donc point surprenant que les modernes docteurs, après la naissance de tant d'hérésies, aient écrit si prudemment et avec tant de discrétion sur les matières de foi, afin de ne point donner prise à l'erreur. Aussi, s'il se rencontre, dans les écrits des anciens Pères, quelques termes qui n'aient point toute la rigueur d'expression observée par les modernes, il ne faut point les rejeter avec mépris, ni les étendre au-delà de leur sens véritable, mais les exposer avec respect.

La seconde vient de ce que les termes qui sont employés convenablement en grec ne le sont pas toujours en latin, parce que les Grecs et les Latins rendent leurs articles de foi dans des langues différentes. Les Grecs en effet disent fort bien et d'une manière très-orthodoxe, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois hypostases : mais si quelqu'un dit chez les Latins qu'ils sont trois substances, bien que le mot hypostase, chez les Grecs, ait la même signification que celui de

---

occasionem dederunt sanctis Ecclesiæ doctoribus, ut ea quæ sunt fidei majori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos, sicut Pater, quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinæ essentiæ, sicut doctores sequentes : et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctorum Augustino expresse apparet. Nam in suis libris, quos post exortam Pelagianorum hæresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii, quam in libris quos edidit ante prædictæ hæresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichæos defendens, aliqua protulit quæ in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinæ gratiæ adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius, et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei ad omnem hæresim evitandam. Unde si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur, quæ cum tanta cautela non dicantur, quanta à modernis servatur, non sunt contemnenda, aut abjicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter. Secundo, quia multa quæ bene sonant in lingua græca, in latina fortassis bene non sonant, propter quod eamdem fidei veritatem aliis verbi Latini confitentur et Græci. Dicitur enim apud Græcos recte et catholicè, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, sunt tres hypostases : apud Latinos autem non recte sonat, si quis dicat, quod sunt tres substantiæ, licet hypostasis sit idem apud Græcos, quod substantia apud Latinos secun-

substance chez les Latins, il ne parle pas rigoureusement. Car en latin, substance signifie plus habituellement essence, que les Grecs confessent avec nous être *une* dans les personnes divines. C'est pour cela que, comme les Grecs disent trois hypostases, nous disons trois personnes, ainsi que le dit saint Augustin dans le septième livre de son *Traité de la Trinité*. Et il n'est point douteux qu'il en soit ainsi dans une foule d'autres cas. Aussi est-il du devoir d'un bon traducteur, en énonçant les vérités de foi catholique, de garder le sens, tout en changeant les formes du langage, selon le génie de la langue dans laquelle il traduit. En effet, si on traduisoit en termes vulgaires, ce que l'on a écrit en belle latinité, on feroit un ouvrage aussi mauvais que ridicule. A plus forte raison, quand ce qui a été écrit dans une langue est traduit dans une autre, et cela mot pour mot, il n'est point étonnant si l'on y trouve quelquefois de l'obscurité.

CHAPITRE PREMIER.

Comment on doit entendre que le Fils vient du Père, comme l'effet de la cause.

Il peut se faire que quelques personnes se demandent, d'après les textes cités plus haut, comment le Père est la cause du Fils et le Père ou le Fils la cause du Saint-Esprit. Et en effet on peut apercevoir d'abord cette difficulté dans les paroles qu'on attribue à saint Athanase au concile de Nicée : « Tout ce que le Fils tient du Père, il le tient comme la parole contient la pensée, le soleil la lumière, la source le fleuve et l'effet la cause. » Mais celui qui dénature ou nie l'effet, nie par-là même la cause qui le produit. Le Fils engendré et produit dit en effet : « Celui qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé ; » et ailleurs : « Le Saint-Esprit n'est pas inprincipe, c'est-à-dire sans

---

dum proprietatem vocabuli. Nam apud Latinos, substantia usitatius pro essentia accipi solet, quantam nos, quam Græci unam in divinis confitemur. Propter quod sicut Græci dicunt tres hypostases, nos dicimus tres personas, ut etiam Augustinus docet in VII. *De Trinitate*. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis. Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quæ sunt catholicæ fidei transferens, fervet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguæ in quam transfert. Apparet enim, quod si ea quæ in latino litteraliter dicuntur, vulgariter exponantur, indecens erit expositio, si semper Verbum ex Verbo sumatur. Multo igitur magis quando ea quæ in una lingua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur.

CAPUT PRIMUM.

Quomodo intelligatur hoc quod dicitur, quod Filius habet esse à Patre sicut causatum à causa.

Potest autem apud aliquos esse dubium, quod in plerisque locis harum authoritatum dicitur, Patrem esse causam Filii, et Patrem vel Filium esse causam Spiritus sancti. Et hoc quidem habetur primo in verbis Athanasii, quæ in Nicena synodo dixisse refertur, ubi dicit : « Quicquid habet Filius à Patre, habet sicut verbum à corde, splendor à sole, et fluvius à fonte, et à causa omne causatum. » Qui autem injuriâtur, vel negat causatum, equidem et causam ejus negat. Dicat causatus genitus Filius : « Qui me spernit, spernit eum qui me misit. » Et alibi : « Non est imprincipiatus Spiritus, hoc est, sine principio, et

principe et sans cause, » mais il démontre qu'il est le vrai Dieu, ayant son principe non pas dans le temps, mais dans le vrai principe de son origine divine. Saint Basile, évêque, tient le même langage : « Le Saint-Esprit, envoyé de Dieu, a sa cause en lui-même. » De même Théodoret dans son commentaire sur l'Epître aux Hébreux, dit : « Le Père est la cause du Fils. » Mais l'Eglise latine ne se sert point ordinairement de ces paroles : Le Père est la cause du Fils ou du Saint-Esprit, mais seulement le principe ou l'auteur. Et ceci pour trois raisons. La première, parce qu'on ne peut pas dire que le Père est la cause du Fils, comme cause formelle, matérielle ou finale, mais seulement comme cause productive, qui est la cause efficiente. Mais nous voyons toujours qu'elle diffère de nature avec l'effet qu'elle produit. Aussi, de peur qu'on ne dise que le Fils n'est pas de la même essence que le Père, on ne dit pas ordinairement que le Père est la cause du Fils, mais on emploie des expressions qui signifient une origine consubstantielle, comme celles-ci, la tête, la source, et autre semblables dénominations.

La seconde, parce qu'en nous la cause correspond à l'effet : aussi nous ne disons pas que le Père est la cause du Fils, de crainte qu'on ne croie que le Fils a été fait. Car dans les écrits des philosophes, Dieu est appelé cause première : or ils comprennent sous le nom d'effet ou de produit, l'universalité des créatures ; et si on dit que le Fils a une cause, on peut le comprendre dans le nombre des effets ou des créatures.

La troisième, parce qu'on ne doit pas parler des personnes divines autrement que ne le fait la sainte Ecriture. Or, la sainte Ecriture appelle le Père le principe du Fils ; c'est ainsi que s'exprime saint Jean : « Au commencement étoit le Verbe. » Mais jamais il ne dit que le

---

causa, » sed potius ipsum demonstrat Deum verum, principiatum tamen non ex tempore, sed ex causa vera originis. Item Basilius episcopus : « Spiritus sanctus ab ipso Deo missus, causam habet ipsemet. » Et iterum Thodoricus super epist. *ad Hebr.* : « Causa Filii Pater est. » Apud Latinos autem non est consuetum, quod Pater dicatur causa Filii, vel Spiritus sancti, sed solum principium, vel author. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia Pater non posset intelligi causa Filii per modum causæ formalis, vel materialis, vel finalis, sed solum per modum causæ originantis, quæ est causa efficiens. Hanc autem semper invenimus secundum essentiam esse diversam ab eo, cujus est causa. Et ideo ne Filius intelligeretur esse alterius essentiæ à Patre, non consuevimus dicere Patrem esse causam Filii, sed magis utimur illis nominibus, quæ significant originem cum quadam consubstantialitate, sicut fons, caput et alia hujusmodi. Secundo, quia causa apud nos correspondet effectui : unde Patrem non dicimus esse causam, ne aliquis intelligat Filium esse factum. Nam et apud Philosophos prima causa Deus nominatur : omne autem causatum sub universitate creaturarum comprehenditur apud eos, et ideo si Filius causam dicatur habere, posset intelligi, quod sub universitate causatorum vel creaturarum comprehenderetur. Tertio, quia de divinis non de facili debet homo aliter loqui, quam sacra Scriptura loquatur. Scriptura autem sacra Patrem nominat principium Filii, ut patet *Joan.*, I : « In principio erat Verbum. » Nunquam autem dicit Patrem esse causam, vel Filium cau-

Père est la cause, ou le Fils l'effet. Et comme cause dit plus que principe, nous ne nous avisons jamais de dire que le Père est la cause et le Fils le produit. Quant à ce qui tient à l'origine, rien qui approche du mot principe, n'est appliqué proprement à Dieu dans les choses divines. Car tout ce qui est en Dieu est incompréhensible et nous ne pouvons pas le définir : aussi nous servons-nous plus convenablement et avec moins de danger d'errer, de termes généraux, que de l'expression propre et particulière. Le nom qui lui convient le mieux est celui qu'il prend au troisième chapitre de l'Exode, *celui qui est*. De même qu'il est plus ordinairement la cause que l'élément, il est plutôt principe que cause. En effet, le point est le principe de la ligne et non la cause : voilà pourquoi, en parlant des personnes divines, nous employons très-convenablement le mot principe.

Cependant il ne faut pas croire que les saints que nous avons cités, qui se servent du terme de cause et d'effet en parlant des personnes divines, en concluent qu'elles sont de nature différente et que le Fils est une créature. Ils veulent seulement montrer par là l'origine des personnes divines, comme quand nous employons le terme de principe. Ce qui fait dire à saint Grégoire de Nysse : « Par cause et effet, nous n'entendons point la nature des personnes divines. Car nous n'avons pas l'intention de faire signifier à ces paroles l'essence et la nature divine, mais nous voulons exposer la différence qu'il y a entre elles, comme par exemple, qu'il est faux de dire que le Fils n'a pas été engendré, et qu'au contraire le Père ne tire son origine d'aucune autre cause. » Saint Bazile s'exprime également ainsi : « Je dis que le Saint-Esprit n'a pas été engendré, qu'il n'a point de père, qu'il n'est point une créature, parce qu'il n'a point été créé, mais qu'il a Dieu pour cause, de qui il est vraiment l'esprit et duquel il procède. »

---

satum. Unde cum causa plus dicat quam principium, non præsumimus Patrem dicere causam, nec Filium causatum. Nihil autem ad originem pertinens, à Deo proprie dicitur in divinis, sicut hoc nomen, principium. Quia enim ea quæ sunt in Deo, incomprehensibilia sunt, et definiri à nobis non possunt, convenientius utimur in Deo nominibus communibus quam propriis, propter quod maxime proprium nomen ejus dicitur esse qui est, quod est communissimum, ut patet *Exod.*, III. Sicut enim causa est communius quam elementum, ita et principium quam causa. Dicitur enim punctum principium lineæ, sed non causa, et ideo convenientissime nomine principii utimur in divinis. Nec tamen intelligendum est, quod sancti prædicti qui nomine causæ et causati utuntur in divinis personis intendant diversitatem naturæ inducere, aut Filium esse creaturam. Sed per hoc volunt ostendere solam originem personarum, sicut nos nomine principii. Unde dicit Gregorius Nyssenus : « Causam autem causatumque dicentes non naturam per hæc nomina significamus. Neque enim hæc nomina loco essentiæ, vel naturæ ratione damus, sed qualiter inter se habent differentiam demonstramus, ut scilicet Filium non ingenitum esse, neque Patrem per generationem aliquam demonstramus ab aliquo. » Item Basilius dicit : « Spiritum sanctum dico ingenitum, non habere Patrem, nec creaturam, quia non est creatus, sed causam habet Deum, cujus vere est Spiritus, à quo et procedit. »

CHAPITRE II.

Comment on doit entendre que le Fils est le second après le Père et le Saint-Esprit le troisième.

L'autorité des écrivains que nous citons, établit que le Fils est le second après le Père et le Saint-Esprit le troisième. En effet saint Athanase s'exprime ainsi dans son discours à Sérapion : Le Saint-Esprit est le troisième à compter du Père et le second après le Fils. Saint Bazile dit aussi : « Le Saint-Esprit est le second après le Fils, par rang d'ordre et de dignité. » Mais ceci peut paroître peu fondé en vérité. Car dans les personnes divines, il n'y a pas d'autre ordre, comme dit saint Augustin, que celui d'après lequel l'un n'est pas avant l'autre, mais selon lequel l'un procède de l'autre. Il n'y a point en effet de mode de priorité, qui puisse autoriser à dire que le Père est avant le Fils. Le Père n'a point de priorité de temps, puisque le Fils est coéternel avec lui : il ne lui est point supérieur par nature, puisqu'ils sont de même nature ; ni en dignité, puisqu'ils sont tout deux égaux ; ni par l'intellect, puisqu'ils ne diffèrent que par les relations de personnes. Les relations de l'intellect sont les mêmes, puisqu'ils sont tous deux le même intellect. Cela est évident, puisqu'à proprement parler, on ne peut pas dire que le Fils est le second après le Père et le Saint-Esprit le troisième. Nos docteurs disent donc seulement que le Fils est le second et le Saint-Esprit le troisième, par ordre numérique, ce que soutient saint Basile, qui écrit : « Nous avons reçu le Saint-Esprit du Père et du Fils, le troisième en nombre et glorifié par le Fils de Dieu, qui dit en fixant l'ordre du baptême du salut : « Allez, baptisez toutes les nations, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

CAPUT II.

Quomodo intelligatur cum dicitur, quod Filius sit secundus à Patre, et Spiritus sanctus sit tertius.

Item invenitur in authoritatibus prædictorum doctorum, quod Filius sit secundus à Patre, et Spiritus sanctus sit tertius ab eodem. Dicit enim Athanasius in sermone ad Serapionem : « Spiritus sanctus tertius est à Patre, à Filio tamen est secundus. » Et Basilius dicit : « Dignitate quidem et ordine secundus est à Filio Spiritus : » hoc autem alicui potest videri falsum. In divinis enim personis non est nisi ordo, secundum quem, ut Augustinus dicit, non est alter prior altero, sed est alter ex altero. Nullus enim modus prioritatis est, secundum quem Pater prior Filio dici possit. Neque enim prior est Pater tempore, cum Filius sit æternus : neque prior natura, cum Patris et Filii sit una natura : neque dignitate, cum Pater et Filius sint æquales : neque etiam intellectu, cum non distinguantur nisi relationibus. Relativa autem sunt simul secundum intellectum, cum unum sit de intellectu alterius. Et ita patet, quod ita proprie loquendo, Filius non possit dici esse secundus à Patre, nec Spiritus sanctus tertius ab eodem. Dicunt ergo doctores prædicti, Filium esse secundum, et Spiritum sanctum esse tertium secundum ordinem in numerando, quod patet ex ipso Basilio, qui dicit : « Recepimus Spiritum sanctum à Patre, et Filio, tertium connumeratum et conglorificatum Spiritum Filii Dei, qui tradens ordinem salutiferi baptismatis, dixit : « Euntes, baptizate omnes, in

Saint Epiphane dit également : « L'Esprit de Dieu qui procède du Père et du Fils est le troisième par l'appellation : Au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit. » Mais ce qu'avance saint Basile, que le Saint-Esprit est le second en dignité après le Fils, me semble être une grave erreur, parce qu'il semble établir des degrés dans la sainte Trinité, tandis que les trois personnes sont égales en dignité. On peut le dire peut-être, non de la dignité naturelle, mais de la dignité personnelle, comme nous disons nous, que la personne est une hypostase distincte par la dignité qui lui est propre. C'est en ce sens que saint Hilaire dit que le Père est plus grand que le Fils, à cause de l'autorité d'origine. Cependant le Fils n'est pas au-dessous du Père, à cause de l'unité de substance.

CHAPITRE III.

Comment on doit entendre que le Saint-Esprit est la troisième lumière.

Mais ce qui paroît être encore bien plus erroné, c'est ce qu'on induit de ces paroles de saint Epiphane, évêque de Chypre. « L'Esprit saint est l'esprit de vérité, troisième lumière procédant du Père et du Fils. » Là, en effet, où il y a unité, il est déplacé de dire premier et troisième. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même lumière, comme un seul et même Dieu. De même donc qu'on ne peut dire, sans sortir de la foi catholique, que le Saint-Esprit est un troisième Dieu procédant du Père et du Fils, de même il est impossible de soutenir, qu'il est une troisième lumière. Il est vrai qu'on dit qu'il est la troisième personne, mais c'est à cause de la pluralité des personnes de la sainte Trinité. Il suit donc en effet de ces paroles : Il est une troisième lumière, qu'il y a trois lumières, ce qu'il dit expressé-

---

nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Et Epiphanius dicit : « Spiritus Dei ex Patre et Filio tertius est appellatione : In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Quod autem dicit Basilius, quod Spiritus est secundus à Filio dignitate, videtur majorem habere calumniam, quia videtur in dignitate Trinitatis constituere gradum, cum sit par dignitas, et eadem trium personarum. Potest autem hoc exponi, non de dignitate naturali, sed de personali, sicut et secundum nos dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Secundum quem modum dicit Hilarius, quod Pater est major Filio, propter authoritatem originis. Filius tamen non est minor Patre, propter substantiæ unitatem.

CAPUT III.

Quomodo intelligitur hoc quod dicitur, quod Spiritus sanctus sit tertium lumen.

Adhuc autem videtur esse magis calumniosum, quod ex verbis sancti Epiphanii Cypriensis episcopi inducitur dicentis : « Spiritus sanctus Spiritus est veritatis, lumen tertium à Patre et Filio. » Ubi enim est unitas, non est ordo primi et tertii. Pater autem et Filius et Spiritus sanctus sunt unum lumen, sicut et unus Deus. Sicut ergo non potest catholice dici, quod Spiritus sanctus sit tertius Deus à Patre et Filio, ita non potest dici, quod sit tertium lumen. Dicitur autem quod est tertia persona, propter personarum pluralitatem. Ex hoc ergo, quod dicit « lumen tertium, » sequitur quod sint tria lumina, quod ipse postmodum expresse subjungit dicens :

ment en ajoutant : « Les autres sont appelées lumières soit par l'ordre, par la composition ou par le nom, mais elles ne sont pas semblables à ces trois divines lumières. Il est vrai qu'on peut dire que toute lumière implique un sujet d'où elle tire son origine. Car la lumière est ce qui est répandu par un foyer et qui peut tirer d'elle-même une autre lumière. Et cette seconde définition de la lumière peut être appliquée aux propriétés personnelles de la sainte Trinité, à cause de la propriété de diffusion, quoique, selon sa nature propre, il appartienne à l'essence même de la lumière dans les personnes divines : ce qui ne doit point tendre à une fausse conséquence, mais amener à cette conclusion, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même lumière.

CHAPITRE IV.

Comment on doit entendre que l'essence est engendrée dans le Fils et inspirée dans le Saint-Esprit.

On trouve dans les paroles de ces Pères, que l'essence du Fils est engendrée et qu'elle est inspirée dans le Saint-Esprit. Saint Athanase dans son troisième sermon sur les actes du Concile de Nicée, en parlant de la personne du Fils, dit : « Je dispense aux hommes ton Esprit avec ta divine essence engendrée de toi. » Et peu après : « Je leur donne le Saint-Esprit sorti de ta divine essence que tu as engendrée en moi. » Et dans sa lettre à Sérapion : « Le Père gardant en lui toute son essence, l'a engendrée tout entière dans son Fils d'une manière inénarrable. » Et encore : « Comme le Père a la vie en lui, c'est-à-dire une nature vivante et respirante, de même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même, c'est-à-dire, il a engendré dans le Fils, la même

---

« Alia vero omnia positione, vel compositione, sive appellatione lumina dicuntur, non tamen istis tribus luminibus similia. » Potest autem dici, quod lumen originem quamdam importat. Nam lumen est quod ex aliqua luce diffunditur, et etiam ex se aliud lumen diffundere potest. Et secundum hoc nomen luminis ad personales proprietates trahi potest ratione proprietatis diffusive, licet secundum ipsam naturam lucis ad essentiam pertineat. Et hoc attendens dictus Pater, tertium lumen, et tria lumina dixit in divinis : licet hoc nullo modo sit ad consequentiam trahendum, sed simpliciter confitendum, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unum lumen.

CAPUT IV.

Quomodo intelligatur, quod essentia sit genita in Filio et spirata in Spiritu sancto.

Invenitur autem in dictis prædictorum Patrum, quod essentia sit genita in Filio, et spirata in Spiritu sancto. Dicit enim Athanasius in tertio sermone gestorum Nicenæ synodi ex persona Filii loquens : « Tuum Spiritum cum divina essentia à te genita ipsis hominibus compenso. » Et parum post : « Ex tua essentia, quam in me genuisti, Spiritum sanctum do eis. » Et idem in epistola ad Serapionem : « Essentiam suam in se ipse genitor retinens, totam in Filio suo inenarrabiliter genuit. » Et iterum : « Sicut Pater habet vitam in seipso, id est, naturam vivam spirantem, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso, hoc est, eamdem naturam genuit in Filio spirantem Spiritum

nature qui inspire l'esprit vivant. » Et il ajoute plus bas : « Que le Père et le Fils ont la même divinité, qui inspire l'Esprit saint. » D'où l'on conclut, que la nature divine est engendrée dans le Fils et qu'elle inspire dans le Père et le Fils. Saint Cyrille, dans son *Trésor* contre les hérétiques, écrit ces paroles : « La vertu increée et engendrée dans le Fils, est de toute façon la nature du Père et du Fils. » Puis il ajoute : « Le Père a donné la vie au Fils, » c'est-à-dire, il a engendré dans le Fils sa vie naturelle. Saint Basile : « Le Fils que nous donne le Père est Dieu essentiellement engendré de Dieu, ayant en lui, par génération, toute l'essence du Père » Saint Athanase dans sa lettre à Sérapion, en disant que la nature divine est tout inspirée dans le Saint-Esprit, affirme que le « Saint-Esprit est la vraie et naturelle image du Fils par l'essence divine qui a été inspirée en lui par ce divin Fils, de toute manière égale à elle-même. »

Mais cette manière de parler n'est pas exacte : et le saint concile de Latran a condamné l'erreur de Joachim qui a employé cette idée pour combattre le docteur Pierre Lombard. En effet, Pierre, dans sa cinquième distinction du premier livre des *Sentences*, prouve qu'une essence commune n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède point, parce qu'il y a dans les personnes divines, quelque chose de commun qui n'est pas distinct et quelque chose de distinct et qui n'est pas commun aux trois divines personnes. Donc, ce qui est distinct dans les personnes divines ne peut être attribué à ce qui est commun et indistinct, mais seulement à ce qui est distinct. Or, il n'y a entre les personnes divines d'autre différence sinon que l'une engendre, l'autre naît et la troisième procède. Donc, engendrer, naître et procéder, ne peut se dire de l'essence divine, qui est commune et absolument la même dans les trois personnes divines. Ce qui seul est

---

vivum. » Et infra dicit : « Patris et Filii unam esse deitatem naturaliter spirantem unum Spiritum sanctum. » Ex quibus verbis habetur, quod natura divina in Filio sit genita, et in Patre et Filio sit spirans. Item Cyrillus in libro *Thesaurorum* contra hæreticos : « Virtus increata et genita in Filio, Filii est per omnem modum naturæ paternæ. » Et iterum : « Pater Filio dedit vitam, id est, vitam suam naturalem genuit in Filio. » Item Basilius : « Ipse Filius, quem dat nobis Pater, est Deus de Deo essentialiter genitus, habens in se totam essentiam Patris genitam. » Item Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Essentiam divinam in Spiritu sancto esse spiratam, dicens, quod Spiritus sanctus est vera et naturalis imago Filii per essentiam omnimode ab eodem in se spiratam. » Hic autem modus loquendi calumniosus est : et in sacro Lateranensi concilio reprobatum est dogma Joachim, qui hunc modum loquendi contra magistrum Petrum Lombardum defendere præsumpsit. Ostendit enim prædictus magister Petrus in quinta distinctione primi libri *Sententiarum*, quas edidit, quod communis essentia non generat, nec gignitur, nec procedit. Et hoc ideo, quia in divinis invenitur aliquid commune indistinctum, et aliquid quod distinguitur, et non est commune. Illud ergo quod est distinctionis ratio in divinis, non potest attribui ei, quod est commune et indistinctum, sed solum ei quod distinguitur. Nulla autem alia distinctionis ratio in divinis invenitur, nisi ex eo quod unus generat, et alius nascitur, et alius procedit. Non ergo hoc ipsum, quod est generare, vel nasci, vel procedere, potest

différent dans les personnes divines, est la personne ou hypostase, ou le suppôt de la nature divine, c'est-à-dire, l'être qui a la nature divine. C'est pourquoi ce qui signifie, ou peut supposer la personne, peut légitimement être appelé génération ou procession, comme les noms de Père, Fils et Saint-Esprit signifient des personnes distinctes, et ce mot de personne signifie hypostase en général. D'où il suit qu'on dit très-bien, que le Père engendre le Fils, que le Fils naît du Père et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et de même qu'une personne engendre ou inspire une autre personne, ou bien est engendrée ou inspirée par une personne. Or, le terme « Dieu, » qui veut dire une essence commune par mode concret, veut dire en effet un être qui a la divinité, peut être pris pour celui de personne par la manière dont il est employé : on peut donc très-bien admettre ces expressions, Dieu engendre Dieu, Dieu naît ou procède de Dieu. Mais ce terme essence et divinité et tout autre terme pris par abstraction, ne renferment point, dans le sens où ils sont employés, ni la personne ou le sujet, ni les attributs qu'ils lui donnent. Aussi ne peut-on pas dire que de telles expressions rendent d'une manière adéquate ce qui appartient aux personnes divines, comme quand on dit essence engendrant ou engendrée, bien qu'il arrive qu'en un certain sens elles soient plus applicables aux attributs des personnes divines, en tant qu'elles expriment les principes des actes qui leur sont propres, comme lumière, sagesse, bonté et autres semblables. D'autres fois ces termes les rendent d'une manière moins incomplète, comme lorsqu'on dit : le Fils lumière de lumière, sagesse de sagesse : mais on ne peut pas aussi bien dire être de l'être. Mais quoique l'expression soit différente,

---

essentiæ divinæ attribui, quæ est communis et omnino indistincta in tribus personis. Id autem quod est distinctum in divinis, est persona, vel hypostasis, vel suppositum divinæ naturæ, id est, quod est habens divinam naturam. Et ideo illa quæ significant, vel supponere possunt personam, recipiunt congruentem prædicationem generationis, aut processionis, sicut hæc nomina Pater, Filius, et Spiritus sanctus, significant personas determinatas, et hoc nomen persona, vel hypostasis in communi. Unde convenienter dicitur, quod Pater generat Filium, et quod Filius nascitur à Patre, et quod Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio : et similiter quod persona generet, vel spiret personam, aut generetur, aut spiretur à persona. Hoc autem nomen Deus, quia significat essentiam communem per modum concreti, significat enim habentem Deitatem, potest supponere ex modo suæ significationis pro persona : et ideo etiam hujusmodi locutiones convenienter conceduntur, Deus generat Deum, Deus nascitur, vel procedit à Deo. Hoc autem nomen, essentia, et divinitas, et quæcumque in abstracto significantur, non habent ex modo suæ significationis neque quod significent, neque quod supponant pro persona. Et ideo non proprie ea quæ sunt propria personarum de hujusmodi nominibus prædicantur, ut dicatur essentia generans, vel genita, licet quædam horum nominum propinquiora sint personis, in quantum significant principia actuum qui sunt proprie personarum, sicut lumen, sapientia, bonitas, et hujusmodi. Unde et quæ sunt propria personarum, de talibus minus inconvenienter prædicantur, ut cum dicitur, Filius lumen de lumine, sapientia de sapientia : sed essentia de essentia magis inconvenienter dicitur. Sed licet modus significandi diversus sit, cum dicitur Deus et deitas, tamen res est eadem penitus, et ideo propter

comme dans ces mots Dieu et Divinité, cependant l'idée est la même : et à cause de l'identité de la chose, on emploie indifféremment ces deux termes l'un pour l'autre, comme dans cette phrase, Dieu est la Divinité, ou une personne divine, ou le Père est l'essence divine : c'est dans ce sens que les saints Pères emploient l'un pour l'autre, comme quand ils disent que l'essence divine engendre, parce que le Père, qui est l'essence divine, engendre, et qu'il est l'être de l'être, parce que le Fils, qui est l'essence, vient du Père qui est la même essence divine : c'est ainsi que s'en exprime saint Cyrille dans son livre des *Trésors*, par ces paroles profondes : « Le Père en engendrant le Fils de sa vie qui vit de lui-même et de son être véritablement existant de son propre fonds, comme de sa véritable source, lui donne naturellement sa vie et son essence naturelle. » Et lorsqu'il dit également que le Père a engendré sa nature dans le Fils, il faut entendre qu'il a donné, par la génération, sa nature à son Fils, comme on le conclut directement des paroles de ce saint docteur.

CHAPITRE V.

De quelle manière Jésus est appelé le Fils de l'essence paternelle.

Ce que l'on vient de dire explique comment saint Cyrille semble dire, dans le même livre : « Comment donc Jésus, Fils de l'essence de son Père, sera-t-il une créature ? » On répond, qu'il n'est pas appelé Fils de l'essence paternelle, comme s'il étoit engendré par l'essence de son Père, mais comme recevant l'essence paternelle par la génération. Et c'est ainsi que l'on doit expliquer tout ce qu'on peut dire de semblable, comme par exemple : que le Fils et le Saint-Esprit procèdent en tant que, par la procession, ils reçoivent l'essence du Père.

---

rei identitatem sicut unum de altero prædicatur, ut cum dicitur, Deus est deitas, vel persona divina, sive Pater est divina essentia : ita et à sanctis interdum unum pro alio ponitur, ut sic dicatur, quod essentia divina generat, quia Pater, qui est essentia divina, generat, et essentia est de essentia, quia Filius qui est essentia, est de Patre, qui est eadem essentia divina, et sic exponit Cyrillus in libro *Thesaurorum* dicens : « Pater de se vita vivente, et essentia veraciter existente, tanquam à vera radice generando Filium, dat ei naturaliter suam naturalem vitam et essentiam. » Et sic etiam cum dicitur, quod Pater genuit naturam suam in Filio, exponendum est, quod per generationem suam naturam Filio dedit, sicut ex præmissis verbis Cyrilli habetur.

CAPUT V.

Quomodo intelligitur quod Jesus dicitur Filius paternæ essentiæ.

Ex hoc etiam patet, qualiter exponendum sit, quod idem Cyrillus in eodem libro dicere videtur : « Quomodo ergo Jesus Filius paternæ essentiæ erit creatura ? » Non enim dicitur Filius essentiæ paternæ, quasi à paterna essentia genitus, sed quasi paternam essentiam per generationem accipiens. Et per hunc modum exponenda sunt omnia, quæ similiter dici inveniuntur, sicut quod dicitur Filius, et Spiritus essentialiter procedere, in quantum procedendo essentiam à Patre accipiunt.

CHAPITRE VI.

Comment ce qui appartient naturellement au Père peut appartenir au Fils.

On peut se demander ce que veut dire saint Cyrille dans le même livre, par ces paroles : « Tout ce qui, par nature, est en propre au Père, appartient également au Fils. » Sans doute, il s'agit ici des attributs essentiels, et, dans ce cas, ils ne sont particuliers ni au Père ni au Fils, mais ils sont communs à chacune des personnes divines. Et de même, ce qui est propre et particulier au Père, ne peut appartenir au Fils, comme l'innascibilité et la paternité appartiennent au Père et nullement au Fils. Or, il suit de ce qu'il a dit d'abord, qu'il n'entend parler que des attributs essentiels. Il avance en effet, que tout ce qui est dans le Père, par nature, est également dans le Fils, comme la vie, la vérité, la lumière, etc. Or ceci est attribué au Père, non pas relativement au Fils, ni comme appartenant au Fils relativement au Père, mais à l'un et à l'autre par rapport à la créature, à laquelle, comparativement à Dieu, on ne peut proprement rien appliquer de ce qui vient d'être dit, ou est propre à chacune des personnes divines, non en ce sens qu'il n'appartienne qu'à une seule, mais convient véritablement et est propre à une d'entre elles comme personne de la sainte Trinité.

CHAPITRE VII.

Le Père n'a besoin ni du Fils ni du Saint-Esprit comme complément.

Saint Athanase dit dans sa lettre à Sérapion que « le Père complet en soi, par soi et sans le concours d'aucun autre, étant Dieu parfait, n'a besoin pour sa perfection ni du Fils ni du Saint-Esprit. » Il n'est

---

CAPUT VI.

Quomodo intelligitur quod quæ sunt propria naturaliter Patris, sunt propria Filii.

Potest esse dubium, quod Cyrillus in eodem libro *Thesaurorum* dicit : « Omnia quæ Patris sunt propria naturaliter, sunt propria et Filii. » Aut enim hoc intelligitur de essentialibus attributis, et sic neque Patri, neque Filio sunt propria, sed utrique communia, aut de personalibus : et sic quæ sunt propria Patris, non sunt propria Filii, sicut innascibilitas et paternitas nullo modo sunt Filii, sed solum Patris. Patet autem ex præmissis ab eo, quod loquitur de essentialibus attributis. Præmittit enim quod quæcunque naturaliter dicuntur inesse Patri, omnia illa insunt Filio, sicut vita, veritas, lux et hujusmodi. Hæc autem dicuntur esse propria Patri non in respectu ad Filium, neque Filio in respectu ad Patrem, sed utrique in respectu ad creaturam, cui in comparatione ad Deum non proprie prædicta conveniunt, vel proprium, non quod convenit uni soli, sed quod proprie et vere alicui convenit secundum se.

CAPUT VII.

Quomodo intelligitur quod Pater, neque Filio, neque Spiritu sancto indiget ad sui perfectionem.

Item potest esse dubium, quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem, quod « Pater per se et in se sine alicujus indigentia plenus, et perfectus existens Deus, ad sui perfectionem neque Filio, neque Spiritu sancto indiget. » Quod enim Pater non sit indigens, dubium non est, sic enim

point douteux en effet que le Père manque d'aucune perfection, de même que le Fils et le Saint-Esprit. Car ce qui, pris en soi, a besoin de quelque chose pour se compléter, n'est pas parfait, ce qui ne peut se dire ni du Père, ni du Fils, ni du Saint-Esprit. Mais il est évident que le Père ne seroit pas parfait, s'il n'avoit pas de Fils, parce qu'il ne seroit pas Père sans son Fils et il ne seroit pas un Dieu parfait, s'il n'avoit le Verbe et s'il n'avoit encore le souffle de vie, comme le dit saint Athanase dans le troisième sermon des actes du concile de Nicée, en répondant aux Ariens, qui nioient que le Fils et le Saint-Esprit soient consubstantiels au Père. Ils soutiennent que la nature du Père est stérile et improductive, elle qui a donné à toutes les créatures une puissance naturelle et capable de se reproduire. Ils font le Père muet et sans verbe, lui qui a donné à tous les êtres raisonnables la faculté de parler. Enfin ils l'appellent mort et privé d'une nature vivante, en niant que le Saint-Esprit est co-essentiel au Père : ceci prouve parfaitement que le Père ne seroit pas Dieu parfait, s'il n'y avoit en lui ni Fils ni Saint-Esprit. Le même saint Athanase dit dans sa lettre à Sérapion, que « le Père n'a pu faire la créature sans l'action du Verbe et qu'il ne peut se communiquer aux créatures pour les diviniser, sans le Verbe, » et ainsi que le Fils ne peut exister sans le Saint-Esprit. Il y a donc ceci de commun entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'aucun d'eux n'est incomplet. Il y a encore ceci de commun à chacun d'eux, qu'aucun ne peut être un Dieu parfait indépendamment des deux autres. Or saint Athanase s'appuie sur cette raison, pour prouver la perfection du Père, indépendamment du Fils et du Saint-Esprit, qu'il ne tire sa perfection d'aucun autre. Mais le Fils et le Saint-Esprit tirent leur complément du Père. D'où il conclut, dans sa

---

neque Filius, neque Spiritus sanctus indigens est. Illud enim proprie est indigens, cui in se considerato aliquid deest ad suam perfectionem, quod non potest dici neque de Patre, neque de Filio, neque de Spiritu sancto. Sed tamen patet, quod non posset esse Pater perfectus, nisi Filium haberet, quia nec Pater sine Filio esset, nec esset Deus perfectus nisi haberet Verbum, et nisi haberet spiramen vitæ, sicut idem Athanasius dicit in tertio sermone gestorum Niceni concilii, sic inquiens de Arianis, qui negabant Filium et Spiritum sanctum esse consubstantiales Patri. Dicunt sterilem esse, et infructuosam naturam paternam, quæ omnibus rebus insitam et propagativam similium dedit naturam. Et mutum faciunt Patrem et sine verbo, qui omnibus rationalibus facultatem dedit loquendi. Mortuum etiam ipsum Patrem dicunt, et expertem viventis naturæ, in quantum scilicet negant Spiritum sanctum coessentialem Patri : in quo apparet quod non esset Pater Deus perfectus, nisi Filium et Spiritum sanctum haberet. Idem etiam Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem, quod « Pater non potuit creare creaturam nisi per Verbum, et deificandis creaturis se non potest communicare nisi per idem Verbum. » Et similiter nec Filius nisi in Spiritu sancto. Commune ergo est Patri et Filio et Spiritui sancto, quod nullus eorum sit indigens. Item commune est cuilibet eorum, quod nullus sine aliis duobus potest esse Deus perfectus. Sed hac ratione proprie de Patre dicit Athanasius, quod ad sui perfectionem, Filio et Spiritu sancto non indiget, quia ipse suam perfectionem non habet ab alio. Filius autem et Spiritus sanctus suam perfectionem habent à Patre. Unde idem Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Non ratione Filii, nec ra-

lettre à Sérapion, que « ce n'est pas à cause du Fils et du Saint-Esprit que le Père est un Dieu parfait et bienheureux. Car il n'a rien au-dessus de lui d'où il tire son existence, et il n'y a rien au-dessous de lui d'où il possède ce qu'il a, c'est-à-dire qu'il n'a rien du Fils et du Saint-Esprit. »

CHAPITRE VIII.

Comment le Saint-Esprit est dit non engendré.

Saint Grégoire de Nazianze, dans son sermon de l'Epiphanie, dit que « l'Esprit saint, selon sa nature divine, procède du Père sans être engendré et non le Fils, terme moyen entre l'engendré et le non engendré. » Il ne semble pas juste de dire que le Saint-Esprit n'est pas engendré. Car saint Hilaire dit dans son traité des *Synodes*, « que si quelqu'un soutient qu'il y a deux personnes non engendrées, il dit qu'il y a deux Dieux. » De même saint Athanase soutient dans son Epître à Sérapion, que « le Saint-Esprit n'est pas engendré, parce que l'Eglise catholique réunie à Nycée a parfaitement et d'une manière très-orthodoxe, décidé qu'il est sans principe d'origine et engendré en Dieu seul, et a ordonné à l'univers entier, sous peine d'anathème, de ne croire et de n'enseigner ceci, que du Père seulement. » Mais on peut dire que le mot, non engendré, peut être pris dans un double sens. Premièrement, parce qu'il existe sans principe, ce qui n'est applicable qu'au Père, d'après les paroles de saint Athanase. Secondement, parce qu'il n'est pas engendré, quoiqu'il ait un principe, et non-seulement saint Grégoire de Nazianze dans les paroles citées plus haut, mais encore saint Jérôme dans les règles des définitions contre les hérétiques, dit que « le Saint-Esprit n'est pas engendré. »

---

tione Spiritus sancti Pater existit plenus beatus Deus. Neque enim à supra se habet à quo sit, neque ab infra se habet à quo habeat, id est, quod sit à Filio, vel à Spiritu sancto. »

CAPUT VIII.

Quomodo intelligitur quod Spiritus sanctus dicitur ingenitus.

Item videtur esse dubium, quod Gregorius Nazianzenus in sermone *De Epiphania* dicit, quod « Spiritus sanctus secundum quod est in Deo, procedit ut sit ingenitus, et non Filius medius ingeniti genitique. » Non enim videtur quod Spiritus sanctus ingenitus dici possit; Hilarius enim dicit in libro *De Synodis*, quod « si quis duos ingenitos dicit, duos Deos facit. » Item Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : » quod non est ingenitus Spiritus sanctus, quia imprincipiatum esse et ingenitum soli Deo Patri catholica Ecclesia congregata apud Niceam recte et fideliter attribuit, et de solo Patre hoc esse credendum et prædicandum, toti mundo sub anathemate mandavit. » Sed dicendum, quod ingenitus dupliciter accipi potest. Uno modo, pro eo quod caret principio, et sic soli Patri convenit, ut ex dictis Athanasii patet. Alio modo, pro eo quod non est genitum, licet sit principium habens, et sic non solum Gregorius Nazianzenus in verbis præmissis, sed etiam Hieronymus in regulis definitionum contra hæreticos, « Spiritum sanctum dicit esse ingenitum. »

CHAPITRE IX.

Le Saint-Esprit est appelé le milieu entre le Père et le Fils.

On peut élever une difficulté sur ces paroles de saint Grégoire de Nazianze, qui dit que « le Saint-Esprit est le milieu entre l'engendré et le non engendré, c'est-à-dire du Père et du Fils, puisqu'on dit plus ordinairement qu'il est le troisième, ou la troisième personne dans la Trinité. » Mais il faut répondre qu'il n'est pas appelé le terme moyen selon l'ordre de numération, qui correspond au rang d'origine. Dans ce sens, en effet, le Fils est le milieu entre le Père et le Saint-Esprit, comme étant le lien commun entre les deux autres personnes, puisqu'il est l'amour mutuel du Père et du Fils. C'est ainsi qu'il faut expliquer ces paroles de saint Epiphane, dans son livre de la Trinité, où il dit que « le Saint-Esprit est au milieu du Père et du Fils. »

CHAPITRE X.

Comment l'Esprit saint est l'image du Fils.

Dans plusieurs écrits de ces puissants docteurs, le Saint-Esprit est appelé l'image du Fils, comme saint Athanase, dans son troisième sermon du concile de Nicée, dit que « le Saint-Esprit est l'image déifique et vivifique du Père et du Fils ; il est la vraie image du Fils, le contenant essentiellement en lui-même, sous tous les rapports, et le représentant d'après nature, comme le Fils est l'image du Père. » Et dans son Epître à Sérapion : « Le Saint-Esprit contient naturellement le Fils en lui-même, comme sa vraie et naturelle image. » De même dans saint Bazile, « Le Saint-Esprit est appelé doigt, inspiration, onction, souffle, sens de Jésus-Christ, procession, production, émis-

---

CAPUT IX.

Quomodo intelligitur, quod Spiritus sanctus dicitur medius Patris et Filii.

Item in præmissis verbis Gregorii Nazianzeni, dubium est quod dicit, « Spiritum sanctum esse medium ingeniti genitique, id est, Patris et Filii, cum magis dicatur esse tertius, vel tertia in Trinitate persona, ut supra habitum est. » Sed dicendum, quod non dicitur esse medius secundum ordinem enumerationis, qui respondet ordini originis. Sic enim Filius medius est inter Patrem et Spiritum sanctum : sed dicitur medius quasi communis nexus amborum : est enim communis amor Patris et Filii. Et similiter exponendum est, quod Epiphanius dicit in libro *De Trinitate*, quod « Spiritus sanctus est in medio Patris et Filii. »

CAPUT X.

Quomodo intelligitur hoc quod dicitur, quod Spiritus sanctus sit imago Filii.

Item in pluribus locis harum authoritatum dicitur, quod Spiritus sanctus sit imago Filii, sicut Athanasius dicit in sermone tertio Niceni concilii, « Spiritus sanctus Patris et Filii una deifica, et vivifica dicitur : et est vera imago Filii, ipsum per omnia in se essentialiter tenens, naturaliter repræsentans, quemadmodum et Filius est imago Patris. » Et in Epistola ad Serapionem : « Spiritus sanctus ipsum Filium in se continet naturaliter, tanquam ejus vera et naturalis imago. » Item Basilius : « Spiritus sanctus dicitur digitus, spiramen, unctio, sufflatio, sensus Christi, processio, productio, missio, emanatio, effusio, va-

sion, émanation, effusion, évaporation, splendeur, image, caractère, vrai Dieu. » Et encore : « Le Saint-Esprit est la vraie puissance du Père et du Fils ; il nous représente naturellement le Père et le Fils, dont il est la naturelle image. » Les Latins, il est vrai, n'ont pas l'habitude de dire que le Saint-Esprit est l'image du Père et du Fils. Saint Augustin écrit en effet, au sixième livre de la Trinité que « par Verbe on entend le Fils seul, qu'il est appelé Verbe aussi bien qu'image, et que le Fils seul est l'image du Père, de même qu'il en est le Fils. » Richard de Saint-Victor, dans son traité de la Trinité, donne la raison pour laquelle le Saint-Esprit ne peut être appelé l'image du Père. « C'est que, dit-il, bien que le Saint-Esprit soit égal au Père par nature, aussi bien que le Fils, il ne participe pas avec lui à quelques propriétés relatives, comme le Fils s'accorde avec le Père, dans l'inspiration active du Saint-Esprit. » A cause de cela, quelques auteurs prétendent que le Saint-Esprit ne peut pas être appelé image, parce qu'il seroit l'image du Père et du Fils, puisqu'il procède de l'un et de l'autre. Mais il ne peut être l'image une et vraie des deux. Or l'Ecriture sainte, qu'il n'est permis à personne de contredire dans les matières de foi, dit expressément que le Fils est l'image du Père. Saint Paul écrit aux Colossiens : « Il nous a transportés dans le royaume de son Fils bien-aimé, qui est l'image de Dieu, et dans lequel nous avons la rédemption de nos péchés. » Et dans celle aux Hébreux, il dit du Fils : « Il est la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance. » Mais il faut savoir que les Pères grecs citent deux textes de l'Ecriture sainte qui semblent dire que le Saint-Esprit est l'image du Fils. Saint Paul aux Romains : « Ceux qu'il a choisis et prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils : » mais l'image du Fils n'est

---

poratio, splendor, imago, character, Deus verus. » Et iterum : « Spiritus sanctus à Patre et Filio virtus vera, et naturalis imago Patris et Filii existit, ipse utrumque nobis naturaliter repræsentans. » Apud Latinos autem non consuevit dici, quod Spiritus sanctus sit imago Patris, vel Filii. Dicit enim Augustinus in sexto *De Trinitate*, quod « per Verbum solus Filius accipitur, et quod sic Verbum dicitur quomodo imago, et quod solus Filius est imago Patris quemadmodum et Filius. » Richardus etiam de Sancto Victore in suo libro *De Trinitate* assignat rationem, quare Spiritus sanctus non possit dici imago, sicut Filius, « quia Spiritus sanctus, licet Patri sit similis in natura sicut et Filius, non tamen convenit cum eo in aliqua proprietate relativa, sicut convenit Filius cum Patre in spiratione activa Spiritus sancti. » Quidam autem hujus rationem assignant, quod propter hoc Spiritus sanctus non potest dici imago, quia esset imago duorum, scilicet Patris et Filii, cum sit à duobus. Non potest autem esse duorum una imago. In authoritate autem sacræ Scripturæ, quam prætergredi non licet de divinis loquentes, expresse habetur, quod Filius sit imago Patris. Dicitur enim *Colossensium* : «Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ, in quo habemus redemptionem peccatorum, qui est imago Dei invisibilis. » Et *Hebr.*, I, dicitur de Filio : « Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus. » Sed sciendum, quod à sanctis Græcis duæ authoritates sacræ Scripturæ inducuntur, in quibus videtur dici, quod Spiritus sanctus sit imago Filii. Dicitur enim *Rom.*, VIII : « Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui ; » imago autem Filii nihil aliud videtur esse quam Spiritus sanctus. Item I. *ad Corinth.*, XV,

autre que le Saint-Esprit. Et aux Corinthiens, ch. XV, « comme nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons celle de l'homme céleste, » c'est-à-dire de Jésus-Christ, on entend par cette image le Saint-Esprit, bien que, dans ces passages, le Saint-Esprit ne soit point appelé image. On peut entendre, en effet, par ces paroles, que les hommes deviennent conformes à l'image du Fils, ou qu'ils portent l'image de Jésus-Christ, en tant que recevant le don de la grâce, ces hommes saints deviennent semblables au Christ et se perfectionnent, selon les paroles de l'Apôtre, Epître aux Corinthiens, ch. III, « mais nous contemplant la gloire de Dieu, face à face, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur. » Il ne dit pas que l'image soit l'esprit de Jésus-Christ, mais quelque chose de l'Esprit de Dieu, qui est en nous. Mais comme ce seroit une folle présomption de notre part, de vouloir aller contre l'autorité si expresse de tant de savants docteurs, nous pouvons dire en effet, que le Saint-Esprit est l'image du Père et du Fils, en ce sens qu'on entend par image, ce qui tient son existence d'un autre, et qui porte sa ressemblance. Que si on entend par image, ce qui tire son existence d'un autre, produisant, par le fait même de son origine, la ressemblance de la cause de son existence, en tant que différent de lui-même, comme Fils engendré, ou Verbe conçu, le Fils seul est appelé image. Car il est de l'essence du Fils de représenter, dans tous ses attributs, l'image du Père. Il est aussi de la nature du Verbe, de représenter ce qui est exprimé par le Verbe, de qui que ce soit qu'il vienne; mais il n'est pas de la nature de l'esprit, ou de l'amour, d'être la ressemblance de celui de qui il tient tout ce qu'il est. Cela seulement est vrai pour l'esprit de Dieu à cause de l'unité et de la simplicité de l'essence divine, qui fait nécessairement que tout ce qui est en

---

dicitur : « Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis, » id est, Christi, per quam imaginem intelligunt Spiritum sanctum, licet in his authoritatibus non expresse Spiritus sanctus imago dicatur. Potest enim intelligi, quod homines conformentur imagini Filii, vel quod portent imaginem Christi, in quantum ipsi homines sancti per dona gratiarum, ut sint similes Christo, perficiuntur, secundum illud Apost. II. *ad Corinth.*, III : « Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem tanquam à Domini Spiritu. » Hic enim imaginem non dicit esse spiritum Christi, sed aliquid à Spiritu Dei in nobis existens. Sed quia præsumptuosum est tantorum doctorum tam expressis authoritatibus contraire, possumus quidem dicere Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii, ita quod per imaginem nihil aliud intelligatur, quam existens ab alio, et ejus similitudinem gerens. Si autem per imaginem intelligatur aliquid existens ab altero, ex ipsa suæ originis ratione habes quod similitudinem generat ejus à quo existit, in quantum ab altero, ut Filius genitus, vel ut Verbum conceptum, sic solus Filius dicitur imago. De ratione enim Filii est, quod similitudinem Patris habeat in quacumque natura. Et similiter de ratione Verbi est, quod sit similitudo ejus quod verbo exprimitur cujuscumque sit verbum, sed non est de ratione spiritus, vel amoris, quod sit similitudo ejus cujus est in omnibus, sed hoc in Spiritu Dei verificatur propter divinæ essentiæ unitatem et simplicitatem, ex qua oportet quod quic-

Dieu, soit Dieu. L'essence de l'image n'est pas détruite, parce qu'il y a dans le Saint-Esprit quelques attributs personnels qui ne vont pas avec la qualité de Père, parce que la ressemblance et l'égalité des personnes divines ne dépend pas des propriétés des personnes, mais seulement des attributs essentiels. Et l'on ne doit pas dire qu'il y a inégalité, selon la différence des propriétés personnelles, dans les personnes divines, comme le dit saint Augustin, dans son livre contre Maxime. Aussi quand on dit que le Fils est engendré du Père, on ne veut pas dire qu'il y a inégalité de substance, mais on différencie l'ordre de nature. Ce qui ne s'oppose nullement à ce que le Saint-Esprit procède des deux autres personnes. Car il en procède en tant qu'ils ne sont qu'un, puisque le Père et le Fils sont un seul et même principe du Saint-Esprit.

CHAPITRE XI.

Comment le Fils est dans le Père comme dans son image.

Mais ce qui est encore plus embarrassant, est ce que dit saint Athanase, dans son Epître à Sérapion : « Le Fils est dans son Père comme dans sa propre image. Car le Père n'est pas l'image du Fils, mais bien le Fils, celle du Père. » On doit répondre qu'ici le terme image est pris pour exemplaire. On l'emploie quelquefois aussi par un abus de mots.

CHAPITRE XII.

Comment le Saint-Esprit est appelé le Verbe du Fils.

Saint Basile semble aussi commettre une erreur dans son livre contre l'hérétique Eunomius. « Ce que, dit-il, le Fils est à l'égard du Père, le Saint-Esprit l'est à l'égard du Fils. Et à cause de cela, le

---

quid est in Deo, sit Deus. Nec obstat ad rationem imaginis, quod Spiritus sanctus non convenit cum Patre in aliqua personali proprietate, quia similitudo et æqualitas personarum divinarum non attenditur secundum proprietates personales, sed secundum attributa essentialia. Neque enim inæqualitas et dissimilitudo secundum personalium proprietatum differentiam in divinis dici debet, sicut Augustinus dicit in libro *Contra Maximum*. Cum enim dicitur Filius à Patre genitus, non ostenditur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ. Similiter etiam non obstat, quod Spiritus sanctus est à duobus. Est enim à duobus, in quantum sunt unum, cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

CAPUT XI.

Quomodo intelligitur, quod Filius sit in Patre sicut in sua imagine.

Adhuc autem videtur esse magis dubium, quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Filius est in suo Patre tanquam in propria sua imagine. Non enim Pater est imago Filii, sed magis Filius est imago Patris. » Sed dicendum, quod imago hic improprie sumitur pro exemplari. Sic enim quandoque abusive accipitur.

CAPUT XII.

Quomodo intelligitur, quod Spiritus sanctus sit Verbum Filii.

Item videtur esse falsum, quod Basilius dicit in tertio sermone *De Spiritu sancto*

Fils est appelé le Verbe du Père et le Saint-Esprit le Verbe du Fils. » L'Apôtre dit : « *Il porte* tout par le Verbe de sa puissance. » — « Mais le Verbe, dit saint Augustin, dans son *Traité de la Trinité*, est le Fils seul. » Et saint Jean se sert indifféremment du nom de Verbe pour celui de Fils. Car il dit au commencement de son Evangile : « Au commencement le Verbe étoit. » Et dans sa lettre Canonique : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit. » Peu importe qu'on change de mots et qu'on mette parole au lieu de verbe. Car la faculté que nous avons de parler, est notre verbe. Ainsi comme le Fils seul dans la Divinité est le Verbe, seul aussi il est la parole. Mais il faut dire que le Verbe de Dieu est appelé quelquefois parole divinement inspirée et proférée. Et c'est de cette parole que saint Basile veut parler, quand il dit que « le Saint-Esprit est le Verbe, ou la parole véritable du Fils, en tant que les saints inspirés par lui, ont fait connoître le Fils, » selon ce que dit saint Jean du Saint-Esprit, au chap. XVI : « Tout ce qu'il apprendra, il le dira. » Et il suit de ce qu'il ajoute ensuite, que c'est là la pensée de saint Basile, par ces paroles où il appelle, d'après l'Apôtre, « la parole du Fils, le glaive de l'esprit, qui est le Verbe de Dieu. » Car le Verbe de la foi, prononcé par les saints, est appelé ouvertement le glaive de l'esprit.

CHAPITRE XIII.

Comment, par le nom de Christ, on entend l'Esprit saint.

Comment saint Cyrille, dans son livre des *Trésors*, semble-t-il dire que le Saint-Esprit est appelé Christ, en disant : « L'Apôtre a appelé Christ le Saint-Esprit, en lui donnant ce nom : car il dit : Si le

---

contra Eunomium hæreticum : « Sicut, inquit, Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium. Et propter hoc dicitur, quod Verbum Patris est Filius, Verbum autem Filii Spiritus : » — « Portat, inquit Apostolus, omnia verba virtutis suæ. » — « Verbum enim, ut Augustinus dicit in libro *De Trinitate*, solus Filius est. » Unde et Joannes nomen Verbi pro nomine Filii ponit. Nam in principio sui Evangelii dicit : « In principio erat Verbum. » Qui etiam in sua Canonica dicit : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus. » Nec refert, si quis translationem mutet, ut loco verbi eloquium ponat. Nam id quod quis loquitur, verbum ejus est. Unde sicut solus Filius in divinitate est verbum, ita solus est eloquium. Sed dicendum, quod Verbum Dei quandoque dicitur etiam sermo divinitus inspiratus et prolatus : et de hoc verbo hic Basilius intelligit, dicens : « Spiritum sanctum esse verbum, vel eloquium Filii effective, in quantum sancti ab eo inspirati de Filio sunt locuti, » secundum quod dicitur *Joann.*, XVI. de Spiritu sancto : « Quæcumque audiet, loquetur. » Et quod hic sit intellectus Basilii, patet ex eo quod subdit. Ex quo *eloquium Filii* per Apostolum, « Gladium Spiritus, dicit, sumite, quod est Verbum Dei. » Ipsum enim Verbum fidei à sanctis prolatum, gladius Spiritus manifeste dicitur.

CAPUT XIII.

Quomodo intelligitur quod dicitur, quod nomine Christi intelligitur Spiritus sanctus.

Item dubium esse videtur, quod Cyrillus in libro *Thesaurorum* videtur dicere, quod aliquando nomine Christi Spiritus sanctus intelligatur, sic inquiens : « Apostolus appellatione Christi Spiritum sanctum Chris-

Christ est en vous, le corps est mort. » Et un peu plus bas l'Apôtre dit que « l'esprit en opérant au nom du Christ et en représentant en lui-même le Christ, reçoit le nom de Christ et est fait Christ. » Or, on ne peut donner le nom d'une personne à une autre, sans détruire la distinction des personnes. De même, en effet, que le Père n'est jamais le Fils, ni en sens inverse : de même le Fils n'est jamais le Saint-Esprit, ni le Saint-Esprit ne peut être le Fils. On ne peut donc pas donner le nom de Christ au Saint-Esprit : ni le prendre pour le Saint-Esprit. Mais il faut dire que saint Cyrille, par le nom de Christ, dit que le Saint-Esprit est appelé Christ, ou reçoit le nom de Christ et est appelé Christ; non pas qu'il entende que le Saint-Esprit est le Christ, et en sens inverse : ce seroit tomber dans l'hérésie des Sabelliens; mais le Saint-Esprit est appelé Christ, par raison de concomitance, parce que partout où est le Christ, il y a l'esprit du Christ : comme partout ou est le Père, se trouve aussi le Fils. D'où il conclut : est-ce qu'en cela, le prédicateur de la vérité, c'est-à-dire l'Apôtre, confond la vérité des personnes qui ne peuvent pas être confondues, dans le sens des Sabelliens ? Non, sans doute : mais il a voulu plutôt enseigner aux fidèles, que l'Esprit saint n'est pas étranger à la nature du Verbe.

CHAPITRE XIV.

Comment le Saint-Esprit n'envoie pas le Fils.

On peut élever une difficulté sur ces paroles de saint Athanase, dans son troisième sermon du concile de Nicée, en parlant des Ariens : « Le Saint-Esprit ne donne point et n'envoie point le Fils, comme l'affirment des hommes séparés de la grâce de Dieu et dénués de l'esprit du Seigneur, à cause de ce qu'ils ont lu dans les saintes Ecri-

---

tum vocavit; ait enim : Si in vobis Christus est, corpus quidem mortuum est, etc. » Et post pauca : « Spiritus sanctus in nomine Christi operando, et eumdem Christum in se repræsentando, nomen Christi accipere, et Christus ab Apostolo operari dicitur. » Hoc autem videtur esse contra personarum distinctionem, ut nomen unius personæ alteri attribuatur. Sicut enim Pater nunquam est Filius, nec è converso; ita Filius nunquam et Spiritus sanctus, nec è converso. Non potest ergo nomen Christi de Spiritu sancto prædicari, neque igitur pro Spiritu sancto poni. Sed dicendum, quod dictus Pater appellatione Christi dicit Spiritum Christum vocari, vel nomen Christi accipere, et Christus appellari non quasi Christus de Spiritu sancto prædicetur, vel è converso : hoc enim esset Sabellianæ impietatis, sed intelligitur in nomine Christi Spiritus sanctus ratione concomitantiæ, quia ubicumque est Christus, est Spiritus Christi : sicut ubicumque est Pater, est Filius. Unde interponit : Numquid in hoc veritatis prædicator, scilicet Apostolus, veritatem inconfusibilium personarum confudit sabellizando ? non : sed potius hoc Ecclesiæ indicare curavit, ut Spiritus sanctus non sit alienus à natura Verbi.

CAPUT XIV.

Quomodo intelligitur quod dicitur, Spiritus sanctus non mittit Filium.

Item dubium potest videri, quod Athanasius dicit in tertio sermone Niceni concilii, loquens de Arianis : « Non, inquit, ut asserunt alienati à gratia Evangelii, et privati Domini Spiritu, Spiritus gratificat et

tures : « Et maintenant, le Seigneur et son esprit m'ont envoyé » (*Isaïe*, XLVIII); et ailleurs : « l'Esprit du Seigneur est sur moi » (*Isaïe* LXI). Ceci semble être, en effet, en opposition avec ce que dit saint Augustin, dans son livre de la *Trinité*, que « le Fils est envoyé par le Saint-Esprit. » Et il le prouve par différents textes. Il démontre qu'il n'est pas envoyé seulement par le Saint-Esprit, mais encore par lui-même, parce qu'il tient sa mission de la sainte Trinité tout entière. Mais il faut dire qu'il y a deux choses à considérer dans la mission de la personne divine. 1° L'autorité de la personne qui envoie, sur celle qui est envoyée. 2° L'effet sur la créature, qui est le motif de la mission de la personne envoyée. Comme, en effet, les personnes divines sont partout par leur être infini, par leur présence et leur puissance, on dit qu'une personne divine a été envoyée, et ensuite qu'elle a commencé à être dans la créature, d'une nouvelle manière et par un effet extraordinaire, comme on dit que le Fils a été envoyé dans le monde, en tant qu'il a commencé à être dans le monde, d'une autre façon, c'est-à-dire en revêtant une chair visible, selon ces paroles de saint Paul, dans son Epître aux Galates, ch. IV : « Le Seigneur a envoyé son Fils, formé de la femme et soumis à la loi. » On dit aussi qu'il est envoyé visiblement et spirituellement à quelqu'un, lorsqu'il commence à habiter en lui par le don de sagesse, comme il est dit de cette mission, au livre de la Sagesse, ch. IX : « Envoyez-la, c'est-à-dire cette sagesse, du trône de votre grandeur, afin qu'elle soit et qu'elle travaille avec moi. » On dit également que le Saint-Esprit est envoyé à quelqu'un quand il commence à habiter dans une âme, par le don de charité, selon ces paroles de saint Paul aux Romains, V: « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs, par le Saint-Esprit qui nous a été donné. »

---

mittit Filium, propter hoc quod audierunt : « Et nunc Dominus misit me et Spiritus ejus, » *Isai.*, XLVIII. Et alibi : « Spiritus Domini super me, » *Isai.*, LXI. Hoc enim videtur esse contrarium ei, quod Augustinus dicit in libro *De Trinitate*, quod « Filius sit missus à Spiritu sancto, » probans hoc per authoritates inductas. Nec solum à Spiritu sancto, sed etiam à seipso probat eum missum, quia est missus à tota Trinitate. Sed dicendum est, quod in missione divinæ personæ duo possunt considerari. Primo, authoritas personæ mittentis ad personam quæ mittitur. Secundo, effectus in creatura, ratione cujus persona divina mitti dicitur. Cum enim personæ divinæ sint ubique per essentiam, præsentiam et potentiam, secundum hoc persona divina mitti dicitur, secundum quod novo modo per aliquem novum effectum incipit esse in creatura, sicut Filius dicitur esse missus in mundum, in quantum novo modo incepit esse in mundo per visibilem carnem quam assumpsit, secundum illud Apostoli *Gal.*, IV : « Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege. » Dicitur etiam mitti spiritualiter et invisibiliter ad aliquem, in quantum per sapientiæ donum in eo incipit inhabitare, de qua missione dicitur *Sap.*, IX : « Mitte illam, scilicet sapientiam, a sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit, et mecum laboret. » Similiter etiam Spiritus sanctus ad aliquem mitti dicitur, in quantum ipsum inhabitare incipit per donum charitatis, secundum illud *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Si ergo in missione di-

Si donc, dans la mission de la personne divine, on considère l'autorité de celui qui envoie sur la personne qui est envoyée, la personne qui est une avec la personne envoyée, peut seule en envoyer une autre. D'après ceci, le Père envoie le Fils, le Fils le Saint-Esprit, mais le Saint-Esprit n'envoie pas le Fils : et c'est aussi la pensée de saint Athanase. Mais si dans la mission de la personne divine on considère le motif pour lequel elle est envoyée, comme le but est commun à toute la Trinité, car toute la Trinité a produit l'humanité de Jésus-Christ, et opère la sagesse et la charité dans les saints, alors on peut dire que la personne divine est envoyée par toute la Trinité, et c'est ainsi que l'entend saint Augustin. Cependant il faut savoir que, malgré qu'on dise quelquefois, au rapport de saint Augustin, « que la personne divine est envoyée par celle de qui elle ne procède pas, » il ne faut pas soutenir qu'elle puisse être envoyée par celle de qui elle ne procède point. Car le Père, parce qu'il ne procède d'aucun autre, n'est pas envoyé par une personne de la sainte Trinité, malgré qu'il puisse habiter dans l'homme, par l'effet de quelque nouveau don de la grâce, et qu'on dise qu'il vient vers l'homme, selon ces paroles de saint Jean, ch. XIV : « Mon Père l'aimera, nous viendrons en lui et nous y fixerons notre demeure. » Il faut donc que la personne qui est envoyée, procède éternellement d'une autre personne : il n'est pas nécessaire qu'elle procède éternellement de celle qui l'envoie, mais il faut que cette personne s'intéresse au but de la mission, et je le dis dans le sens qu'en parle saint Augustin. Mais d'après les Grecs, la personne divine n'est envoyée que par celle de qui elle procède éternellement : d'où il suit que le Fils n'est envoyé par le Saint-Esprit, qu'en sa qualité d'homme. A cause de cela saint Basile cite les autorités que nous avons nommées, afin que, par esprit, on entende le Père, en tant qu'il est pris essentiel-

---

vinæ personæ consideretur authoritas mittentis ad personam missam, sic sola persona potest aliam mittere, à qua est persona missa. Et secundum hoc Pater mittit Filium, et Filius Spiritum sanctum, non autem Spiritus sanctus Filium, et sic Athanasius loquitur. Si autem in missione personæ divinæ consideretur effectus, ratione cujus persona mitti dicitur, cum effectus sit communis toti Trinitati (nam tota Trinitas operata est carnem Christi, et operatur sapientiam et charitatem in sanctis), tunc potest dici, quod persona mittitur à tota Trinitate, et sic intelligit Augustinus. Sed tamen sciendum est, quod licet persona divina interdum secundum Augustinum dicatur « mitti à persona, à qua non procedit, » non tamen persona quæ à nullo procedit, potest dici quod mittatur. Pater enim, quia à nullo est, à nullo mittitur, licet per aliquod novum gratiæ donum hominem inhabitet, et ad hominem venire dicatur, secundum illud *Joan.*, XIV : « Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » Sic ergo in persona quæ mittitur, requiritur quod æternaliter ab alia persona procedat : sed non est necessarium quod procedat æternaliter ab illa persona, à qua mittitur, sed sufficit quod ab illa persona sit effectus secundum quem mittitur, et hoc dico secundum modum, quo Augustinus loquitur de missione. Sed secundum Græcos, persona non mittitur nisi ab illa, à qua procedit æternaliter : unde Filius non mittitur à Spiritu sancto, nisi forte secundum quod est homo. Propter quod Basilius authoritates prædictas exponit, ut per Spiritum

lement pour l'Esprit, selon ces paroles de saint Jean, ch. IV : « Dieu est Esprit. » C'est aussi de cette façon que l'entend saint Hilaire dans son *Traité de la Trinité.*

CHAPITRE XV.

Comment le Saint-Esprit opère véritablement par le Fils.

Saint Basile semble avancer une erreur dans son livre contre Eunomius, en disant que « le Saint-Esprit opère véritablement par le Fils. » Car on dit qu'une personne opère par celle de qui elle vient, comme le Père par le Fils, mais non en sens inverse. Mais il faut entendre que le Saint-Esprit opère par le Fils, selon la nature humaine, mais non selon la nature divine.

CHAPITRE XVI.

Comment il faut entendre ces paroles, que Dieu n'étoit point par sa grace dans les hommes, avant l'Incarnation de Jésus-Christ.

Ce que saint Athanase écrit à Sérapion paroît douteux. « Il étoit impossible, dit-il, que selon la détermination de la raison divine, l'Eglise du Seigneur reçût une forme invisible, et immédiatement incorporelle et insaisissable ; mais le Seigneur a fondu sa substance avec l'Eglise, en prenant sa forme dans son être. » D'où l'on voit clairement, qu'avant l'incarnation de Jésus-Christ, Dieu n'habitoit point, par sa grâce, dans les hommes. C'est ce que certains hérétiques ont prétendu à l'occasion de ce qui est dit dans le ch. VII de l'Evangile de saint Jean : « Le Saint-Esprit n'étoit point envoyé, parce que Jésus n'étoit point encore glorifié. » Il faut entendre ces deux phrases dans le même sens. Car on dit que le Saint-Esprit ne nous étoit point encore donné, parce qu'il ne l'étoit pas dans toute la plénitude avec

---

intelligatur Pater secundum quod Spiritus essentialiter sumitur, ut dicitur *Joan.*, IV : « Deus Spiritus est, » et sic etiam Hilarius exponit in libro *De Trinitate.*

CAPUT XV.

Quomodo intelligitur quod dicitur, quod Spiritus sanctus vere per Filium operatur.

Item dubium est, quod Basilius dicit in libro *Contra Eunomium*, quod « Spiritus sanctus vere per Filium operatur : » quod quidem videtur esse falsum. Nam persona dicitur operari per illam quæ ab ipsa est, sicut Pater per Filium, et non è converso. Sed dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur operari per Filium secundum naturam humanam, non autem secundum divinam.

CAPUT XVI.

Quomodo intelligitur quod dicitur, in Ecclesia, Deus non erat per gratiam in hominibus ante Christi incarnationem.

Item dubium esse videtur, quod Athanasius dicit ad Serapionem : « Impossibile erat secundum prædeterminationem divinæ rationis, ut Ecclesia Domini invisibilem formam, et incorpoream immediate nudam reciperet ; sed consubstantiavit se Dominus eidem Ecclesiæ, formam ejus in se assumens. » Ex quo videtur, quod ante Christi incarnationem Deus per gratiam in hominibus non habitaret. Quod etiam quidam hæretici dicere præsumpserunt occasione illius, quod dicitur *Joan.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. » Utrumque autem eodem modo est intelligendum. Nam sicut dicitur

laquelle les Apôtres le reçurent après la résurrection de Jésus-Christ. De même, l'Eglise n'a pu le recevoir avec la même abondance, d'après l'ordonnance divine, qu'elle le reçut par l'incarnation de Jésus-Christ. Parce que « la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, » comme le dit saint Jean, ch. I. C'est ce que dit saint Athanase dans son sermon sur le concile de Nicée : « Il est impossible que les hommes soient parfaits et consommés dans la sainteté, si, comme Dieu dit, je ne prends moi-même l'homme pour le rendre parfait. » Ce qu'il faut entendre dans le sens des paroles citées plus haut. C'est pourquoi il dit selon la détermination divine, parce qu'il étoit possible à Dieu, dans le sens de sa puissance absolue, de communiquer, autrement que par l'incarnation de Jésus-Christ, la perfection de la grâce divine au genre humain : mais supposé le dessein de Dieu, le genre humain ne pouvoit obtenir autrement la plénitude de la grâce.

CHAPITRE XVII.

Comment l'essence divine et incréée a pu être conçue et naître.

Ce que saint Athanase écrit encore à Sérapion, savoir : « Que l'essence divine incréée, a été conçue et est née de la sainte Vierge Marie, » pouvoit être faux. Le maître des Sentences écrit dans sa 3me *Sentence*, distinction 8me, que « ce qui n'est pas engendré par un père, ne peut naître d'une mère, » de peur qu'on attribue une filiation dans l'humanité, à ce qui n'en a pas dans la Divinité. Et puisque l'essence divine n'est pas née d'un père, on ne peut pas dire qu'elle le soit d'une mère. Mais il faut répondre que, comme on dit improprement que l'essence divine engendre, ou est engendrée selon la génération éternelle, en tant que l'essence est prise pour la personne,

---

quod Spiritus sanctus non fuerit ante datus, quia non in tanta plenitudine datus fuerat, in quanta Apostoli eum post Christi resurrectionem acceperunt : ita etiam Ecclesia in tanta plenitudine gratiæ donum accipere non potuit secundum ordinationem divinam, in quanta recipit per Christi incarnationem : quia « gratia et veritas per Jesum Christum facta est, » ut dicitur *Joan.*, I. Unde in sermone Niceni concilii Athanasius dicit : « Equidem ipsos consummari et perfici impossibile est, nisi ego perfectum suscipiam hominem. » Quod eodem modo intelligendum est, sicut quod supra dictum est. Ideo autem dicit secundum prædeterminationem divinam, quia possibile erat Deo alio modo quam per Christi incarnationem, perfectionem gratiæ humano generi conferre, loquendo de potentia absoluta, sed non potuit humanum genus hanc plenitudinem aliter consequi supposita Dei ordinatione.

CAPUT XVII.

Quomodo intelligitur, divinam essentiam increatam, conceptam esse et natam.

Item videtur esse dubium, quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Essentiam divinam increatam Conceptam esse, et natam ex Virgine Matre. » Magister enim in III. *Sentent.*, dist. 8, dicit, quod « quæ res non est de Patre genita, non videtur esse de Matre nata, » ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ non habet in divinitate. Et sic cum divina essentia non sit nata de Patre, non potest dici esse de Matre. Sed dicendum, quod sicut improprie essentia divina dicitur generans, vel genita secundum generationem æternam, in quantum essentia ponitur pro

afin de comprendre que l'essence divine engendre, parce que le Père qui est l'essence engendre ; on dit de la même manière, que l'essence divine est née de la Vierge Marie, parce que le Fils de Dieu qui est l'essence divine est né de la Vierge Marie.

CHAPITRE XVIII.

Comment on doit entendre que la divinité s'est faite homme.

On peut élever une difficulté sur ces paroles de saint Athanase, dans la même Epître, que « Dieu fait homme a rendu l'Eglise conforme à lui-même, par son Esprit. » Or, Pierre Lombard, dans le troisième livre des *Sentences*, soutient qu'on ne peut pas dire que la nature divine se soit faite chair, comme on dit que le Verbe s'est fait chair, car on dit que le Verbe s'est fait chair, parce qu'il s'est fait homme. On ne peut donc pas dire, que l'essence divine ou la Divinité se soit faite homme, mais bién qu'elle ne s'est point faite homme, en ce sens que la nature divine se soit changée en nature humaine, qu'elle a pris la nature humaine dans une personne, c'est-à-dire celle du Verbe. De même saint Damascène écrit que « la nature de la Divinité s'est incarnée dans une de ses personnes, ou bien unie à la chair. » Cependant il est bon de savoir que le Verbe est homme et la Divinité est homme, pour une autre raison. Car quand on dit, le Verbe est homme, cela veut dire par infusion, parce que la personne du Verbe subsiste dans la nature humaine. Mais lorsqu'on dit que la Divinité est homme, cela ne veut pas dire que ce soit par information, parce que la nature humaine ne renferme pas dans sa forme la nature divine : cela signifie par identité, comme lorsqu'on dit: « l'essence divine est Père, l'essence divine est Fils, » l'homme est pris pour la personne du Fils, comme

---

persona, ut intelligatur essentia generare, quia Pater, qui est essentia, generat, secundum eumdem modum dicitur essentia divina nata de Virgine : quia Filius Dei, qui est divina essentia, natus est de Virgine.

CAPUT XVIII.

Quomodo intelligitur cum dicitur, deitas homo facta.

Item potest esse dubium, quod Athanasius dicit in eadem Epistola : « Deitas homo facta, per suum Spiritum sibi Ecclesiam conformavit. » Dicit enim Magister tertio libro *Sententiarum*, quod non debet dici, quod divina natura sit caro facta, sicut dicitur Verbum caro factum est : sic autem dicitur Verbum caro factum, quia Verbum homo factus est. Non ergo debet dici, quod divina essentia, sive deitas, facta sit homo. Sed dicendum, quod non dicitur deitas esse facta homo, quia divina natura sit conversa in humanam, sed per illum modum quo dicitur, quod natura divina assumpsit naturam humanam in una persona, scilicet Verbi. Sicut etiam Damascenus dicit, quod « natura deitatis in una personarum suarum incarnata est, id est, carni unita. » Sciendum tamen, quod alia ratione dicitur, quod Verbum est homo, et quod deitas est homo. Cum enim dicitur : Verbum est homo, est prædicatio per informationem, quia scilicet persona Verbi est subsistens in humana natura. Cum vero dicitur : Deitas est homo, non est prædicatio per informationem, quia humana natura non informat divinam : sed est prædicatio per identitatem : sicut etiam cum dicitur : « Essentia divina est Pater, vel, Essentia divina est Filius, » homo enim

quand on dit : Dieu est homme : et par la même preuve, lorsqu'on dit, Dieu s'est fait homme, parce qu'il a commencé à être la personne incarnée du Fils, ce qui veut signifier seulement sa qualité d'homme, parce qu'il n'a pas commencé à être la personne du Fils. Car Dieu a toujours été Fils et il n'a pas été toujours homme.

CHAPITRE XIX.

Comment le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans son essence.

Il s'élève un doute sur ces mots de saint Athanase dans son troisième sermon sur le concile de Nicée, en parlant du Fils de Dieu : « Il a pris en lui-même, c'est-à-dire dans son essence, notre nature humaine. » Comme cet abaissement du Fils de Dieu a pour terme l'union avec nous, de même que cette union ne s'est pas faite dans la nature mais dans la personne, de même la nature humaine n'a pas été prise dans l'essence du Fils de Dieu. Il faut donc dire que cette expression est impropre, et qu'on doit l'entendre ainsi. Il a pris notre nature en lui-même, c'est-à-dire afin qu'elle fût unie à sa nature dans une personne.

CHAPITRE XX.

Ce qu'il faut entendre lorsque l'on dit, que l'homme a été pris.

Saint Athanase dit encore dans le même discours, en parlant de la personne du Fils, que l'homme a été pris : « J'ai donné aux hommes, à la place de l'humanité tout entière que j'ai prise en ma personne, l'Esprit saint complet et parfait. » Et dans son Epître à Sérapion : « La communion de l'essence divine vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit, par opération divine, et Dieu fait homme qui a été

---

supponit pro persona Filii, cum dicitur : Deitas est homo : et eadem ratio veritatis, cum dicitur : Deitas est facta homo ? quia incepit esse persona Filii incarnata, quod importatur in nomine hominis, licet non inceperit esse persona Filii. Semper enim deitas fuit Filius, sed non semper fuit homo.

CAPUT XIX.

Quomodo intelligatur, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam in sua essentia.

Item dubium videtur, quod Athanasius dicit in tertio sermone Niceni concilii de Filio Dei loquens : « In sua usia, id est, essentia, naturam nostram à nobis assumpsit. » Cum enim assumptio ad unionem terminetur, sicuti unio non est facta in natura, sed in persona : ita non videtur quod humana natura sit assumpta in essentia Filii. Dicendum est ergo, quod locutio est impropria, et sic exponenda. Assumpsit nostram naturam in sua usia, id est, ut esset unita suæ usiæ in una persona.

CAPUT XX.

Quomodo intelligitur cum dicitur, hominem esse assumptum.

Item videtur esse dubium, quod Athanasius dicit in eodem sermone, hominem esse assumptum, sic inquiens ex persona Filii loquens : « Pro pleno homine assumpto, plenum et perfectum hominibus Spiritum sanctum dedi. » Et in Epistola ad Serapionem : « Communio essentiæ est à Patre per Filium in Spiritu sancto per deificum, et Deum factum hominem ab eodem Filio sumptum. » Sciendum est autem, quod cum nihil sumat seipsum, oportet

revêtu par le même Fils de Dieu. » Mais il faut savoir que ne prenant rien par lui-même, il y a une parfaite différence entre celui qui prend et celui qui est revêtu, entre celui qui reçoit et celui qui est reçu. Si donc on dit que l'homme est pris par le Fils de Dieu, il faut nécessairement que ce qu'on entend par le nom d'homme, soit différent de celui qu'on appelle Fils de Dieu. Sous le nom d'homme on peut supposer ou une personne humaine complète, ou quelque suppôt d'homme qui n'a pas les attributs de la personne. Si on dit que le Fils de Dieu a pris l'humanité dans tout ce qui constitue une personne humaine, il s'ensuit que la personne divine a pris une personne humaine, et alors il y aura deux personnes dans le Christ, ce qui est l'hérésie de Nestorius. Aussi, saint Augustin dit-il, dans son *Traité de la Foi à Pierre*, que « Dieu le Verbe n'a pas pris la personne de l'homme, mais la nature. » Quelques-uns, pour éviter cette erreur, ont dit qu'en avançant que l'homme a été pris par le Verbe, par le mot homme, on entend un suppôt de la nature humaine, qui est un homme en particulier, mais n'est pas une personne humaine : parce qu'il n'est pas un être séparé et existant en lui-même, mais bien quelque chose d'uni à un être plus élevé que lui, c'est-à-dire au Fils de Dieu. Et parce que ce suppôt qu'on dit avoir été ajouté à l'homme, à cause de ces expressions, l'homme a été pris par un autre suppôt que celui du Fils de Dieu, on conclut qu'il y a deux suppôts dans le Christ, mais non deux personnes. Mais, dans ce cas, il suit que cette proposition est fausse : « le Fils de Dieu est homme. » Car il est impossible que deux êtres, dont l'un diffère du suppôt de l'autre, puissent être une et même chose. Aussi pense-t-on communément, qu'on ne comprend qu'un seul suppôt sous le nom d'homme et sous le nom de Fils de Dieu.

---

semper esse diversum assumens et assumptum, recipiens et receptum. Si ergo homo dicitur assumptus à Filio Dei, oportet quod id, quod supponitur nomine hominis, sit diversum ab eo, quod supponitur nomine Filii Dei. Nomine autem hominis potest supponi vel aliqua persona hominis completa, vel saltem aliquod suppositum hominis, non habens rationem personæ. Si ergo dicatur, quod homo sit assumptus secundum quod homo supponit pro aliqua persona humana, sic sequetur quod persona divina assumpsit humanam personam, et sic erunt duæ personæ in Christo, quod est hæresis Nestorianæ. Et ideo Augustinus dicit in libro *De Fide ad Petrum*, quod « Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam. » Quidam vero dixerunt volentes hunc errorem vitare, quod cum diciur, homo assumptus à Verbo, in nomine hominis intelligitur quoddam suppositum humanæ naturæ, quod est hic homo, non tamen est persona hominis; quia non est per se separatum existens, sed est unitum alicui digniori scilicet Filio Dei.

Et quia hoc suppositum homini quod significatur assumptum, cum dicitur, homo assumptus est aliud à supposito Filii Dei, dicunt in Christo duo supposita, sed non duas personas. Sed ad hanc positionem sequitur quod hæc propositio non sit vera, « Filius Dei est homo. » Impossibile est enim quod duorum, quorum unum est aliud secundum suppositum ab altero, unum de altero vere prædicetur. Et ideo communiter tenetur, quod sit unum tantum suppositum, quod supponitur nomine

D'où il suit que cette proposition est fausse ou inexacte, l'homme a été pris, et qu'elle doit être entendue en ce sens, le Fils de Dieu a pris l'homme, c'est-à-dire la nature humaine.

CHAPITRE XXI.

Comment Dieu a fait que l'homme soit Dieu.

Il faut expliquer ce que dit saint Athanase dans cette même Epître : « Afin de ramener l'homme à lui, le Fils de Dieu en prenant l'homme dans son hypostase, en le déifiant, l'a fait Dieu. » Et dans son troisième sermon du concile de Nicée : « Il est impossible qu'ils soient consommés en un, si je ne prends l'homme parfait et divinisé, et si je ne le fais Dieu avec moi. » D'où l'on doit comprendre que cette proposition est vraie, l'homme a été fait Dieu. Mais il faut savoir que, selon cette opinion qui admet deux suppôts dans le Christ, ces deux propositions sont vraies, l'homme est fait Dieu, et Dieu est fait homme. Car, selon ceux qui disent : Dieu est fait homme, le suppôt de la nature divine est uni au suppôt de la nature humaine. Et, au contraire, lorsqu'on dit : L'homme est fait Dieu, on doit entendre : Le suppôt de la nature humaine est uni au Fils de Dieu. Mais en admettant que dans le Fils de Dieu il n'y a qu'un seul suppôt, cette proposition est vraie et exacte : Dieu s'est fait homme, parce que celui qui a été Dieu de toute éternité, a commencé à être homme dans le temps. Tandis que celle-ci, l'homme a été fait Dieu, n'est pas rigoureusement vraie, parce que le suppôt éternel qui est mis sous le nom d'homme, a été toujours Dieu : aussi faut-il dire : L'homme a été fait Dieu, c'est-à-dire, il a été fait que l'homme soit Dieu.

---

hominis, et nomine Filii Dei. Ex quo sequitur, quod hæc sit falsa, vel impropria, homo est assumptus, sed est exponenda, Filius Dei assumpsit hominem, id est, humanam naturam.

CAPUT XXI.

Quomodo intelligitur quod dicitur, quod Deus fecit hominem esse Deum.

Item dubium est de hoc quod Athanasius dicit in eadem Epistola : « Filius Dei ut hominem ad se reduceret, hominem in sua hypostasi assumens deificando Deum fecit ; » in tertio sermone Niceni concilii : « Ipsos consummari impossibile est, nisi ego suscipiam perfectum hominem et deificum, et mecum Deum faciam. » Ex quibus datur intelligi, quod hæc sit vera, homo factus est Deus. Sed sciendum, quod secundum illam opinionem quæ in Christo dicit duo supposita, æqualiter utraque est vera, Deus est factus homo, et homo factus est Deus. Est enim sensus secundum eos cum dicitur, Deus factus est homo, suppositum divinæ naturæ unitum est supposito humanæ naturæ. Et è converso cum dicitur, homo factus est Deus, sensus est. Suppositum humanæ naturæ est unitum Filio Dei. Sed tenendo quod in Christo sit unum tantum suppositum, hæc est vera et propria, Deus factus est homo, quia ille qui fuit Deus ab æterno, incœpit esse homo ex tempore. Hæc autem non est vera proprie loquendo, homo factus est Deus, quia suppositum æternum quod supponitur nomine hominis, semper fuit Deus : unde exponenda est sic : Homo factus est Deus, id est, factum est ut homo sit Deus.

CHAPITRE XXII.

Comment l'image de notre premier père a été effacée par le Christ.

Ces paroles que saint Athanase, dans la même Epître, met dans la bouche du Christ, ne sont pas sans obscurité. « Après la résurrection, l'image du premier père a été effacée en moi et abolie par le trophée de la croix ; et déjà immortel moi-même, je vous adopte comme Fils de mon Père. » Or, on peut avoir l'image de notre premier père de trois manières différentes. D'abord, quant à la ressemblance de nature, comme il est dit dans la Genèse, chap. V : « Adam vécut cent trente ans et engendra un fils à son image et ressemblance. » Secondement, quant à la faute, comme dans saint Paul aux Corinthiens, chap. XV : « Comme nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons celle de l'homme céleste. » Troisièmement, selon le châtiment, selon le prophète Zacharie, chap. XIII : « Je suis un homme qui cultive la terre, parce que Adam a été mon modèle, dès mon enfance. » Le Christ a donc pris la première image d'Adam avec notre nature, et ne l'a jamais déposée ; il n'a jamais eu la seconde ; il a pris, il est vrai, la troisième, mais il l'a déposée dans sa résurrection, et c'est de celle-là que parle saint Athanase.

CHAPITRE XXIII.

Comment la créature ne peut pas coopérer avec le créateur.

Ce que saint Athanase écrit dans son troisième sermon du Concile de Nicée, semble être faux, « qu'ils nous apprennent comment la créature coopère avec le créateur. » Ce qui semble être contredit par ce qu'on dit des saints, « qu'ils sont les aides et les coopérateurs de

---

CAPUT XXII.

Quomodo intelligitur amotam esse à Christo imaginem primi parentis.

Item dubium est, quod dicit Athanasius in prædicta Epistola ex persona Christi loquens : « Post resurrectionem amota à me imagine primi parentis, et abolita per trophæum crucis, ego jam immortalis, vos Patri meo in Filios adopto. » Sciendum est enim quod imaginem primi parentis, tripliciter quis potest habere. Primo quidem quantum ad similitudinem naturæ, sicut dicitur *Gen.*, V : « Vixit Adam centum triginta annis, et genuit Filium ad imaginem et similitudinem suam. » Secundo, quantum ad culpam, de quo dicitur I. *Cor.*, XV : « Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis. » Tertio, secundum pœnalitatem, sicut habetur *Zach.*, XIII : « Homo agricola ego sum, quoniam Adam exemplum meum ab adolescentia mea. » Primam ergo Adæ imaginem Christus assumpsit cum nostra natura, et nunquam deposuit, secundam vero nunquam habuit, tertiam quidem assumpsit, sed in resurrectione deposuit, et de hac loquitur Athanasius.

CAPUT XXIII.

Quomodo intelligitur quod dicitur quod creatura non potest cooperari creatori.

Item videtur esse dubium de hoc quod Athanasius in sermone Niceni concilii dicit : « Aut quomodo creatori creatura cooperatur, intiment nobis. » Ex quo datur intelligi, quod creatura creatori cooperari non possit. Quod videtur esse falsum, cum

Dieu, » selon l'Apôtre. Mais on peut dire qu'une chose coopère avec une autre de deux manières. La première, en travaillant au même but, mais par un autre moyen, comme le serviteur avec son maître, en obéissant à ses ordres, et comme l'instrument entre les mains de l'ouvrier. D'une autre façon, en tant que faisant la même œuvre avec lui, comme font deux hommes qui portent ensemble un fardeau, ou plusieurs qui remorquent un navire. On peut dire que la créature coopère avec le créateur, de la première manière, par rapport à quelques effets qui sont produits par le moyen de la créature, mais non quant à ceux qui appartiennent immédiatement à Dieu, comme la création et la sanctification. Mais selon la seconde manière, la créature ne coopère pas avec le créateur, mais seulement les trois personnes divines coopèrent ensemble : parce que leur opération est une, non pas de cette façon que chacune y emploie sa part de puissance comme nécessaire au complément de l'opération, comme il arrive pour ceux qui tirent une barque, mais de telle sorte que chacune des trois personnes divines a une puissance suffisante pour le complément de l'œuvre.

CHAPITRE XXIV.

Comment la créature n'est pas propre au créateur.

Ce que saint Basile avance contre les Ariens, savoir : que la créature n'est pas propre au Créateur, est en opposition avec ce que dit saint Jean, au chapitre premier de son Evangile : « Il est venu dans ce qui lui appartenait, et les siens ne l'ont pas reçu. » Mais saint Grégoire a résolu cette difficulté dans une de ses Homélies, en disant que « la créature appartient à Dieu selon sa puissance, mais lui est étran-

---

sancti dicantur « esse Dei adjutores, et cooperatores, » secundum Apostolum. Sed sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter. Uno modo, quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, dum ejus præceptis obedit, et instrumentum artifici à quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, in quantum operatur eamdem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem, quod unum alteri cooperatur. Secundum igitur primum modum, creatura potest dici creatori cooperari quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura, non tamen quantum ad illos effectus, qui sunt immediate à Deo, ut creatio, et sanctificatio : secundo autem modo creatura creatori non cooperatur, sed solum tres personæ sibi invicem cooperantur : quia earum est operatio una, non autem ita quod quælibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navem : sic enim cujuslibet virtus esset imperfecta : sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum.

CAPUT XXIV.

Quomodo intelligitur quod dicitur, creaturam creatori non esse propriam.

Item dubium videtur esse quod Basilius dicit contra Arium, quod creatura creatori non est propria : quod est contra id, quod dicitur *Joannis*, I : « In propria venit, et sui eum non receperunt. » Sed hoc solvit Gregorius in quadam homilia, dicens, quod « creatura est propria Dei secundum

gère selon la nature, comme étant d'une autre nature que celle de Dieu. »

CHAPITRE XXV.

Comment il faut comprendre qu'il n'y a ni second ni troisième quant à la nature.

Saint Basile semble élever une difficulté, dans son traité contre Eunomius, par ces paroles : « Nous disons qu'il y a, parmi les anges, des chefs et des sujets par nature ; cependant, nous ne les classons pas en différents ordres. » Ce qui fait voir que Dieu les a tous créés égaux, par nature, comme le dit Origène. Mais nous disons, nous, que comme ils diffèrent dans les dons de la grâce, de même diffèrent-ils dans les qualités naturelles. D'accord avec saint Basile, il faut dire qu'il n'y a point d'ordre et de rang parmi les anges, quant à la nature, en ce sens que celle de l'un est plus parfaite que celle de l'autre, parce que tous ont la même nature de genre, quoiqu'ils n'aient pas la même nature d'espèce.

CHAPITRE XXVI.

Comment, d'après les paroles de saint Paul, le Séraphim acquiert.

De même, il faut dire que ce que saint Cyrille soutient dans son livre des *Trésors*, paroît obscur, à savoir : que « non-seulement la raison humaine apprend de nouvelles vérités, mais encore que les mystères du cœur du Père céleste sont révélés aux intelligences célestes. » D'où il faut conclure que les hommes révèlent aux anges, même les plus sublimes, des vérités qui leur étoient inconnues. Cette assertion s'appuie sur ces paroles de saint Paul aux Ephésiens, chap. III : « Il m'a été donné à moi, le dernier des élus, cette grâce singulière

---

potestatem : aliena vero secundum naturam, id est, alterius naturæ à Deo existens. »

CAPUT XXV.

Quomodo intelligitur quod in angelis, quantum ad naturam, non dicimus esse secundum et tertium.

Item dubium est quod Basilius dicit *Contra Eunomium* : « In angelis ordinatum dicimus unum principem, alium autem subjectum in natura, tamen non dicimus secundum et tertium. » Ex quo videtur quod omnes in natura sunt æquales à Deo creati, ut posuit Origenes. Apud nos autem dicitur, quod sicut differunt in donis gratiarum, ita etiam in naturalibus bonis. Sed dicendum, quod hoc quod dicit Basilius, in angelis non esse quantum ad naturam secundum et tertium, non est intelligendum, quod unus non sit perfectioris naturæ quam alius, sed quia omnes communicant in una natura generis, licet non in natura speciei.

CAPUT XXVI.

Quomodo intelligitur quod dicitur, quod docente Paulo etiam Seraphim addiscit.

Item dubium est quod dicit Cyrillus in libro *Thesaurorum*, quod docente Paulo « non solum humana ratio addiscit, verum etiam, et Seraphim supernis mysteria cordis paterni occulta referantur. » Ex quo videtur, quod ad angelos, etiam summos, cognitio deveni..t per homines. Et videtur hoc esse dictum propter id quod habetur *Ephes.*, III : « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, in Gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi,

d'évangéliser aux Gentils les richesses mystérieuses de Jésus-Christ, afin que la sagesse infinie de Dieu soit connue, par le ministère de l'Eglise, aux principautés et aux puissances du ciel. » Mais saint Denis enseigne le contraire, au quatrième chapitre de la Hiérarchie des anges, en prouvant que « les anges ont eu avant les hommes la connoissance des choses divines. » Dans le septième chapitre de ce même ouvrage, il dit que « les Séraphins sont instruits immédiatement de Dieu lui-même. » Saint Augustin, dans son commentaire sur la Genèse *ad litteram*, écrit que « les anges n'ont jamais ignoré le mystère du royaume des cieux, qui nous a été révélé en temps opportun pour notre salut. » C'est pourquoi il faut dire que, comme la prescience est un attribut de Dieu seul et non des anges, malgré qu'ils aient connu le mystère de notre rédemption depuis des siècles, comme le dit saint Augustin, ils ont ignoré cependant quelques circonstances de ce bienfait divin ; mais une fois accomplies, ils en ont eu connoissance, comme des différents événements qui ont lieu actuellement. Il ne faut donc pas entendre que nos saints mystères ont été révélés aux anges par l'enseignement de saint Paul, mais que, par sa prédication et celle des autres apôtres, la connoissance qu'ils en avoient alors a été complétée, et ce qui devoit arriver ensuite leur étoit révélé. Et c'est ce que veulent dire les paroles de l'Apôtre : « que les intelligences angéliques n'avoient pas parfaitement compris ce divin mystère, jusqu'à la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la prédication des Apôtres aux Gentils. »

---

etc., ut innotescat principibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. » Sed contrarium hujus docet Dionysius in quarto capite angelicæ hierarchiæ, ostendens quod « cognitio divinorum prius ad angelos, quam ad homines pervenit. » Et in septimo capite ejusdem libri dicit, quod « Seraphim immediate à Deo edocentur. » Et Augustinus dicit *super Genesim ad litteram*, quod « non latuit angelos mysterium regni cœlorum, quod opportuno tempore revelatum est pro nostra salute. » Et ideo dicendum est, quod cum angelorum non sit futura prænoscere, sed Dei solius, licet angeli ipsum mysterium nostræ redemptionis à sæculo cognoverint, ut Augustinus dicit, tamen aliquas hujus redemptionis circumstantias plene nesciverunt quamdiu erant futuræ, sed eis completis, eorum notitiam acceperunt, sicut et aliorum quæ præsentialiter fiunt. Non ergo sic intelligendum est, quod docente Paulo mysteria divina supernis Seraphim sint revelata, quasi ipsi à Paulo didicerint, sed quia Paulo prædicante, et aliis apostolis, perficiebantur et quæ præsentialiter angeli cognoscebant, et futura ignoraverant. Et hoc sonant verba dicentis « angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et Apostolorum prædicatio per gentes dilatata. »

CHAPITRE XXVII.

Comment on doit entendre que le souffle de Dieu sur le visage de l'homme n'est pas l'ame raisonnable, mais l'effusion du Saint-Esprit.

Les paroles de saint Cyrille sur la Genèse, chap. II, que « Dieu répandit sur la face de l'homme un souffle de vie, afin que l'homme devînt une âme vivante, » ont besoin d'explication. Nous n'appelons point ame, ce souffle de vie. S'il en étoit ainsi, l'ame seroit immuable et ne pécheroit point, parce qu'elle seroit de l'essence même de Dieu : mais Moïse dit que Dieu a donné dès le principe l'effusion du Saint-Esprit à l'ame humaine, ce qui va contre l'exposition de saint Augustin, qui dit que ce souffle de vie est l'ame humaine, et il démontre que, pour cela, elle n'est pas de l'essence divine. Ce qui est une expression figurée, comme si l'on disoit qu'elle n'a pas été inspirée matériellement, mais qu'il a fait de rien l'esprit, c'est-à-dire l'ame. Et ce qui est plus fort, c'est que cette explication semble répugner aux paroles de saint Paul, qui dit dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. XV : « Le premier Adam a été créé ame vivante, le second esprit vivifiant : mais d'abord, non ce qui est spirituel, mais corporel. » Et il dit expressément, que cette vie de l'ame est différente de la vie que donne le Saint-Esprit. D'où il suit que ce souffle, qui fit l'homme ame vivante, ne peut être entendu de la grace de l'Esprit saint. Ainsi on doit entendre que cette explication de saint Cyrille n'est point littérale, mais allégorique.

CAPUT XXVII.

Quomodo intelligitur cum dicitur, quod spiramen, quod inspiravit Deus in faciem hominis, non est anima rationalis, sed sancti Spiritus effusio.

Item dubium est quod Cyrillus dicit, quod cum dicitur *Genes.*, II, quod « inspiravit Deus in faciem hominis spiraculum vitæ, ut fieret homo in animam viventem, » ipsum spiramen non dicimus animam. Sic enim esset anima inconvertibilis, et non peccaret, quia de essentia esset divina : sed sancti Spiritus effusionem in ipso principio suppositam animæ humanæ dixit Moyses, quod est contra expositionem Augustini, qui animam humanam per illud spiramen ponit, et ostendit quod non propter hoc sequitur, quod sit de substantia divina. Est enim tropica locutio, ut dicatur inspirasse non corporaliter, sed quia Spiritum, id est, animam fecit ex nihilo. Et quod est amplius, videtur esse repugnans dictis Apostoli qui I. *ad Corinth.*, XV, dicit : « Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in Spiritum vivificantem : sed non prius quod Spirituale est, sed quod animale. » Ubi expresse illam vitam animæ dicit esse aliam à vita quæ est per Spiritum sanctum : Unde illa inspiratio per quam dicitur homo factus in animam viventem, non potest de gratia Spiritus sancti intelligi. Unde dicendum est, quod expositio Cyrilli non potest esse litteralis, sed solum allegorica.

CHAPITRE XXVIII.

Comment on doit entendre que celui qui a blasphémé une fois ne peut plus s'empêcher de blasphémer.

Saint Athanase avance, dans sa lettre à Sérapion, une parole qui est contraire au libre arbitre de l'homme, en soutenant que les Ariens qui ont blasphémé non pas une fois seulement, mais plusieurs fois, ne peuvent s'empêcher de blasphémer. Impossible veut dire ici très-difficile, à cause de la coutume qui est très-malaisée à surmonter, comme l'expose saint Jérôme, au chap. XIII : « Si l'Ethiopien peut changer de couleur et le léopard les taches de son pelage, de même vous pourrez faire le bien, lorsque vous serez accoutumés à mal faire. »

CHAPITRE XXIX.

Comment la foi ne peut être annoncée.

On doit entendre contre les paroles de saint Jean Chrysostôme, dans son sermon sur la foi, que « la foi ne peut être annoncée, » que la foi ne peut être parfaitement expliquée par l'enseignement.

CHAPITRE XXX.

De quelle manière la foi ne peut pas nous être donnée par les anges.

Il y a en effet une contradiction dans ces paroles de saint Athanase, que la foi ne nous est point donnée par les anges, ni par les signes et les miracles, avec celles de saint Paul, dans sa seconde Epître aux Hébreux; que « la foi est annoncée, Dieu l'appuyant par des prodiges et des miracles. » Ceci doit s'entendre en ce sens que notre foi

---

CAPUT XXVIII.

Quomodo intelligitur quod eum qui semel blasphemavit, impossibile est non blasphemare.

Item dubium potest esse de hoc, quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem, quod Arianos qui non semel tantum, sed pluries blasphemaverunt, impossibile est non blasphemare, quod videtur esse libertati arbitrii repugnans. Sed dicendum, quod impossibile hic pro difficili sumitur, quæ difficultas ex consuetudine provenit, sicut et *Hier.*, XIII, dicitur : « Si mutare potest Æthiops pellem suam, et pardus varietates suas, et vos poteritis benefacere, cum didiceritis malum. »

CAPUT XXIX.

Quomodo intelligitur quod dicitur, quod fides non sit prædicabilis.

Item dubium est, quod Chrysostomus dicit in sermone *de Fide,* « quod fides est non prædicabilis. » Sed intelligendum est, id est, per prædicationem non perfecte explicabilis.

CAPUT XXX.

Quomodo intelligitur quod dicitur, quod fides non sit nobis ministrata per angelos.

Item dubium est de hoc quod Athanasius dicit, quod fides nobis administrata est non ab angelis, neque à signis et portentis, cum dicatur *Hebræorum*, II, quod « fides annuntiata est contestante Deo signis et portentis. » Sed intelligendum est,

ne tire son autorité ni des anges ni des miracles faits à son appui, mais de la révélation du Père faite par le Fils et le Saint-Esprit, quoique les anges aient révélé quelques dogmes de notre foi à quelques saints personnages, comme à Zacharie, à la sainte Vierge Marie et même à saint Joseph, et bien que plusieurs miracles aient été faits pour la confirmer.

CHAPITRE XXXI.

Comment la lettre même du nouveau Testament tue.

Il faut expliquer cette phrase de saint Athanase : « Cette lettre tue. J'ai été créée dès le commencement, et avant les siècles...;» et il appuye ces paroles de plusieurs témoignages de l'ancien et du nouveau Testament. La lettre du nouveau Testament ne peut être une lettre mortelle, car elle ne différeroit pas de celle de l'ancienne loi, de laquelle saint Paul écrit, deuxième Epître aux Corinthiens, chap. III, que « la lettre tue.» Mais il faut dire que, ni la lettre du nouveau Testament ni celle de l'ancien, ne tue que par circonstance. Quelques auteurs l'entendent de deux manières. La première, parce que quelques hérétiques ont pris une occasion d'erreur de la sainte Ecriture même : et ceci peut se dire tant de l'ancien que du nouveau Testament. Ce qui fait dire à saint Pierre, dans le dernier chapitre de sa lettre Canonique, « qu'il y a dans les Epîtres de saint Paul, des choses difficiles à comprendre, que les hommes ignorants et légers détournent de leur vrai sens, comme les autres Ecritures, pour leur damnation. » La seconde, parce qu'on prend occasion de mal faire, des préceptes contenus dans la sainte Ecriture, puisqu'il arrive, par l'effet de la corruption de notre nature, que nous désirons avec passion ce qui nous est défendu, et que nous sommes privés de la grâce actuelle : ainsi la

---

quod fides nostra non habet authoritatem neque ab angelis, neque ab aliquibus miraculis factis, sed à revelatione Patris per Filium et Spiritum sanctum, licet etiam angeli ea quæ sunt fidei nostræ, revelaverint aliquibus, ut Zachariæ, et Mariæ, et etiam Joseph, et etiam ad fidei robur miracula plurima facta sint.

CAPUT XXXI.

Quomodo intelligitur quod dicitur, littera mortalis etiam novi Testamenti.

Item dubium esse videtur, quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Littera mortalis hæc est. Ab initio et ante sæcula creata sum, etc., » et subjungit multa testimonia de veteri et de novo testamento. Littera autem novæ legis non videtur esse littera mortis : sic enim non differret à littera veteris legis, de qua dicitur II. *Corinth.*, III : « Quod littera occidit. » Sed dicendum, quod neque littera novi Testamenti neque veteris occidit nisi per occasionem. Sed occasionem mortis ex litteris accipiunt aliqui dupliciter. Uno modo, in quantum ex littera sacra accipiunt occasionem erroris, et hoc commune est tam litteræ veteris Testamenti, quam novi. Unde et Petrus dicit II. *Canonicæ* ultimo capite, quod « in epistolis Pauli sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant, sicut et cæteras Scripturas, ad suam damnationem. » Alio modo, in quantum ex præceptis in littera sacræ Scripturæ contentis sumitur occasio male vivendi, dum per prohibitionem concupiscentia au-

lettre de l'ancien Testament est appelée mortelle, mais non celle du nouveau.

CHAPITRE XXXII.

Comment, dans la seule décision du concile de Nicée, les fidèles possèdent la vraie et unique exposition de la foi.

On peut s'élever contre cette assertion de saint Athanase, dans la même Epître, « que la seule définition des Pères du concile de Nicée, dans le sens de l'Esprit et non de la lettre, appartient véritablement et uniquement aux fidèles orthodoxes. » Car on pourroit induire de là que la décision du concile de Nicée a plus d'autorité que le texte de l'ancien et du nouveau Testament, ce qui est tout-à-fait faux. Mais on doit entendre que le concile donne le vrai sens de l'Ecriture sainte, que seuls possèdent les catholiques, malgré que la lettre de l'Ecriture sainte soit commune aux catholiques, aux hérétiques et aux juifs.

Après cet exposé, il faut démontrer comment la vraie foi est prouvée et défendue contre l'erreur, par les autorités citées dans ce livre. Il faut considérer, en effet, que le Fils de Dieu est venu pour détruire les œuvres du démon, comme le dit saint Jean au chap. premier de sa première Epître et *vice versâ*, « comment le démon a mis et met encore toute sa puissance, pour détruire l'œuvre de Jésus-Christ : ce qu'il a essayé de faire d'abord par les tyrans qui ont mis à mort les ministres du Sauveur, et ensuite par les hérétiques qui ont tué les âmes d'un grand nombre. » D'où il suit que si l'on considère attentivement les erreurs des hérétiques, on voit qu'elles tendent principalement à diminuer la dignité de Notre-Seigneur. Car Arius a affaibli sa dignité, en niant qu'il fût coessentiel avec Dieu le Père, en le faisant une simple créature. Macédonius en a fait autant,

---

getur, et gratia adjuvans non confertur : et sic littera veteris Testamenti dicitur mortalis, non autem littera novi.

CAPUT XXXII.

Quomodo intelligitur quod sola definitio Niceni concilii est unica, et vera possessio fidelium.

Item dubium est de hoc quod dicit Athanasius in eadem Epistola quod « sola paterna definitio Niceni concilii enuntiata à spiritu et non littera, est unica et vera possessio orthodoxorum. » Posset enim aliquis intelligere, quod definitio dicti concilii authoritate præferatur litteræ veteris, vel novi Testamenti, quod est omnino falsum. Intelligendum est autem, quod per dictum concilium verus intellectus ex sacra Scriptura est acceptus, quem soli catholici habent, licet littera sacræ Scripturæ sit communis catholicis, et hæreticis, et judæis.

His igitur expositis, ostendendum est quomodo ex authoritatibus in prædicto libello contentis, vera fides docetur, et contra errores defenditur. Considerandum siquidem est, quod in hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvantur opera diaboli, ut dicitur I. *Joan.*, III : « Unde et diabolus versa vice ad hoc totum suum conatum apposuit et apponit, ut ea quæ sunt Christi, dissolvat : quod quidem primo per tyrannos facere tentavit, Christi ministros corporaliter occidentes : sed postmodum per hæreticos, per quos spiritualiter plurimos interfecit. » Unde si quis diligenter inspiciat hæreticorum errores, ad hoc principaliter videntur tendere, ut Christi derogent dignitati. Derogavit namque Arius dignitati Christi,

en affirmant que le Saint-Esprit a été créé, ôtant par-là au Fils le pouvoir de faire procéder de lui cette divine personne. Manès y a dérogé, parce qu'il a nié que le Fils a tout créé, en soutenant que toutes les choses visibles ont été faites par un mauvais principe. Nestorius ôte au Christ ses attributs, en soutenant que la personne du Fils de l'homme n'est pas celle du Fils de Dieu, et que le Christ n'est pas une seule et même personne. De même Eutichès, qui, en voulant faire une seule nature dans l'incarnation de Jésus-Christ, de la nature divine et de la nature humaine, a détruit l'une et l'autre. Car ce qui est composé de deux éléments, ne garde la nature ni de l'un ni de l'autre. De même, Pelage qui, en voulant que la grâce ne nous fût point nécessaire pour obtenir le salut, a renié l'utilité de l'incarnation du Fils de Dieu. Car « la grâce et la vérité nous ont été données par Jésus-Christ, » dit saint Jean, dans le premier chapitre de son Evangile. Jovinien a également insulté au Christ, en égalant les vierges à ceux qui sont engagés dans le mariage, et n'a pas assez honoré le Christ, pour l'honneur duquel nous reconnaissons qu'il a eu une vierge pour mère. Vigilantius est aussi coupable de cette faute, lequel, en combattant la pauvreté acceptée pour l'amour de Jésus-Christ, nie la perfection que le divin Maître a enseignée et pratiquée. C'est donc avec raison que saint Jean dit dans le quatrième chapitre de sa première Epître : « Tout esprit qui nie Jésus-Christ, ne vient pas de Dieu, il est un antechrist. » Et même de notre temps, on dit qu'il y a des hommes qui essaient de détruire le Christ, en s'efforçant, autant qu'il est en eux, de diminuer sa dignité. Ils la diminuent en effet, en niant que le Saint-Esprit procède du Fils, car il l'inspire aussi bien que le Père. Ils détruisent aussi ouvertement l'unité de son corps mystique, en niant qu'il n'y a qu'un seul chef

---

dum Filium Dei coessentialem Patri esse negavit, eum afferens creaturam. Derogavit etiam Macedonius, qui dum Spiritum sanctum creaturam esse dixit, Filio subtraxit authoritatem spirandi divinam personam. Derogavit et Manichæus, qui dum visibilia à malo Deo creata esse asseruit, per Filium omnia esse creata negavit. Dissolvit etiam quæ sunt Christi Nestorius, qui dum aliam personam esse Filii hominis, aliam Filii Dei docuit, Christum esse aliquid unum negavit. Dissolvit et Eutyches, qui dum ex duabus naturis, divina scilicet et humana, in Christi incarnatione unam conficere voluit, utramque subtraxit. Quod enim ex duobus conficitur, neutrum eorum veraciter dici potest. Dissolvit et Pelagius, qui dicens gratia nos non indigere ad capessendam salutem, adventum Filii Dei in carnem frustravit. « Gratia enim et veritas per Jesum Christum facta est, » *Joan.*, I. Derogavit etiam Christo Jovinianus, qui dum virgines in conjugio viventibus æquavit, dignitati Christi detraxit, qua eum natum ex Virgine confitemur. Derogavit et Vigilantius, qui dum paupertatem pro Christo susceptam impugnavit, perfectioni, quam Christus servavit et docuit, contradixit : unde non immerito dicitur I. *Joannis*, IV : Omnis Spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est, et hic est antichristus. » Sic ergo et in hoc tempore aliqui esse dicuntur, qui solvere Christum tentant, ejus dignitatem, quantum in ipsis est minuentes. Dum enim dicunt Spiritum sanctum à Filio non procedere, ejus dignitatem minuunt, qua simul cum Patre est Spiritus sancti spirator. Dum vero unum caput Ecclesiæ esse negant,

de l'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise romaine. Car il ne peut y avoir un seul corps, s'il n'y a point une seule tête : ni une seule réunion de fidèles, s'il n'y a un seul maître. Ce qui a fait dire à saint Jean, chap. X, « il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul Pasteur. » Et orsqu'ils soutiennent que le sacrement de l'autel ne peut être fait avec du pain sans levain, ils contredisent manifestement à Jésus-Christ, qui, au rapport des Evangélistes, institua ce sacrement, le premier jour des azymes, alors que, d'après la loi, il ne devoit y avoir rien de fermenté dans les maisons des Juifs. Ils semblent aussi insulter à la pureté du corps sacramentel de Jésus-Christ, à laquelle l'Apôtre, dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. I, exhorte les fidèles de participer, en disant qu'il « ne faut point se nourrir du levain de méchanceté et d'iniquité, mais des azymes de la sincérité et de la vérité. » Ils affaiblissent encore la puissance de ce sacrement, qui est offert ordinairement dans l'Eglise pour les vivants et pour les morts, en soutenant qu'il n'y a point de purgatoire; car, s'il en étoit ainsi, ce sacrement ne serviroit de rien aux défunts. Car il est inutile à ceux qui sont dans l'enfer, où il n'y a point de rédemption, ni à ceux qui sont dans la gloire, qui n'ont nullement besoin de nos suffrages. Je montrerai donc, en peu de mots, comment ces erreurs sont combattues, par les autorités que je viens de citer, en commençant d'abord par la procession du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils.

Pour montrer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il faut remarquer d'abord ce que les hérétiques ne peuvent nier, puisque cette vérité repose sur le texte même de la sainte Ecriture, que « le Saint-

---

sanctam scilicet Romanam Ecclesiam, manifeste unitatem corporis mystici dissolvunt. Non enim potest esse unum corpus, si non fuerit unum caput : neque una congregatio, si non fuerit unus rector. Unde *Joan.*, X, dicitur : « Fiet unum ovile, et unus Pastor. » Dum vero sacramentum altaris et azymis posse confici negant, manifeste ipsi Christi repugnant, quem prima die azymorum, quando nihil fermentatum secundum legem debebat in Judæorum domibus inveniri, Evangelistæ tradunt hoc sacramentum instituisse. Videntur etiam puritati ipsius sacramentalis corporis Christi derogare, ad quam Apostolus fideles exhortatur dicens I. *ad Corinth.*, V, quod « non est epulandum in fermento malitiæ et nequitiæ, sed in azymis sinceritatis et veritatis. » Hujus etiam sacramenti virtutem minuunt, dum purgatorium negant, quod in Ecclesia communiter pro vivis et mortuis consecratur, cum purgatorio sublato in mortuis nullam efficaciam possit habere. Non enim prodest iis qui sunt in inferno, ubi nulla est redemptio, neque illis qui sunt in gloria, qui suffragiis nostris non egent. Quomodo igitur ex præmissis authoritatibus errores hujusmodi confutentur, breviter ostendam, incipiens prius à processione Spiritus sancti.

Quod Spiritus sanctus est Spiritus Filii.

Ad ostendendum autem quod Spiritus sanctus à Patre procedat et Filio, primo sumendum est, quod etiam ab ipsis errantibus negari non potest, cum expresse authoritate sacræ Scripturæ probetur, quod scilicet « Spiritus sanctus sit Spiritus Filii. »

Esprit est l'Esprit du Fils. » Saint Paul dit dans son Epître aux Galates, chap. IV : « Parce que vous êtes les enfants de Dieu, il a envoyé l'Esprit de son Fils, qui crie dans vos cœurs, Abba, Père. » Et aux Romains, chap. VIII : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ, il ne lui appartient pas. » Et dans le seizième chapitre des Actes des Apôtres : « Lorsqu'ils furent arrivés en Mysie, ils avoient l'intention d'aller en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus-Christ ne le leur permit pas. » On lit aussi dans la première aux Corinthiens, chap. II : « Nous avons le sens de Jésus-Christ ; » ce qu'il faut entendre de l'Esprit saint, comme le prouve ce que dit saint Paul, précédemment. Saint Jean appelle aussi le Saint-Esprit, l'Esprit de vérité, dans le chap. XV : « Lorsque le Paraclet que je vous enverrai de mon Père, qui est l'Esprit de vérité, sera venu. » Il l'appelle encore (Rom., VIII) l'Esprit de vie. « La loi est l'Esprit de vie dans Jésus-Christ. » Et le Fils dit aussi de lui (saint Jean, XIV) : « Je suis la voie, la vérité et la vie. » D'où les docteurs des Grecs en concluent qu'il est l'Esprit de Jésus-Christ. Ce qu'ils appuient également sur les paroles du Psalmiste : « Les cieux ont été faits par le Verbe de Dieu, et toute leur beauté vient du souffle de sa bouche. » Car la bouche du Père est appelée le Fils, aussi bien que Verbe. Mais, dans la crainte qu'on ne puisse dire que le Saint-Esprit qui procède du Père, diffère de celui qui vient du Fils, on prouve par les saintes Ecritures qu'il est le même Esprit, procédant du Père et du Fils. Car saint Jean dit, chap. XV, qu'il est aussi « l'Esprit de vérité qui procède du Père. » Et saint Paul, dans son Epître aux Romains, chap. VIII, après ces paroles : « Si l'Esprit de Dieu habite en vous, » ajoute aussitôt, pour prouver qu'il est l'Esprit du Père et du Fils : « Celui qui n'a pas l'Esprit de Jésus-Christ. » Aussi saint Basile, citant ces paroles de saint Paul, écrit-il contre Eunomius : « Voilà donc qu'il a vu (saint Paul) un seul Esprit dans le Père et dans le Fils, Esprit du

---

Dicitur enim *ad Gal.*, IV : « Quoniam autem estis Filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba, Pater. » Et *Rom.*, VIII : « Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. » Et *Actuum*, XVI : « Cum venissent Misiam, tentabant ire in Bihyniam, et non permisit eos Spiritus Jesu. » Dicitur etiam I. *Cor.*, II : « Nos autem sensum Christi habemus, » quod de Spiritu sancto necesse est intelligi, ut patet per ea quæ ab Apostolo præmittuntur. Nominatur etiam Spiritus sanctus, Spiritus veritatis, *Joan.*, XV, ubi dicitur : « Cum venerit Paraclitus, quem mittam vobis à Patre Spiritum veritatis. » Dicitur et Spiritus vitæ, *Rom.*, VIII : « Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu, » unde cum Filius de se dicat *Joan.*, XIV : « Ego sum via, veritas, et vita, » concludunt doctores Græcorum, quod sit Spiritus Christi, quod similiter astruunt ex hoc, quod habetur in *Psalm.* : « Verbo Domini cœli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. » Nam os Patris Filius dicitur, sicut et Verbum. Sed ne aliquis possit dicere, quod alius sit Spiritus qui a Patre procedit, et alius qui est Filii, ostenditur ex Scripturis quod idem Spiritus scilicet sit Patris et Filii. Nam *Joan.*, XV, simul dicitur : « Spiritus veritatis, et qui à Patre procedit, » et *Rom.*, VIII, postquam dixerat : « Si Spiritus Dei habitat in vobis, » statim subjungit : « Si quis Spiritum Christi non habet, » ut ostendat eumdem esse Spiritum Patris, et Filii : unde Basilius dicit *contra Eunomium,* postquam prædicta verba Apostoli

Père et du Fils. » Et Théodoret, expliquant ces paroles de saint Paul aux Romains, dit également : « L'Esprit saint est commun au Père et au Fils. » Il faut donc examiner comment l'Esprit saint est l'Esprit du Fils, ou de Jésus-Christ. On peut dire d'abord qu'il est l'Esprit de Jésus-Christ, comme habitant selon toute sa plénitude dans l'Homme-Christ, selon ce texte de saint Luc, chap. IV : « Jésus rempli de l'Esprit saint, de la plénitude duquel nous avons tous reçu, sortit du Jourdain, » comme dit saint Jean, chap. I. Mais cette réponse est insuffisante, comme n'appuyant que sur cette raison, pour donner au Saint-Esprit le titre d'Esprit du Christ. Car les docteurs grecs prétendent que l'Esprit saint est l'Esprit naturel du Fils. Saint Athanase dit, en effet, dans son troisième sermon du concile de Nicée : « Comme notre nature vit en Jésus-Christ d'une manière divine, et qu'il règne en elle ; de même sommes-nous dans son Esprit essentiel, et nous y vivons et y régnons. » De même dans son Epître à Sérapion : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption, c'est-à-dire l'Esprit naturel de la nature du Fils naturel de Dieu. » Saint Cyrille dit dans son commentaire de saint Jean : « Le Fils existe dans son propre Père, ayant en lui-même le principe qui l'a engendré. » Et ainsi l'Esprit du Père paroît être et est en réalité et en nature l'Esprit du Fils. Mais le Saint-Esprit n'est pas naturel au Christ selon l'humanité, parce qu'il n'a pas la nature humaine. Mais il est répandu gratuitement de Dieu dans la nature de l'humanité. On ne peut donc pas l'appeler l'Esprit du Fils, parce qu'il a comblé de l'excellence de ses dons Notre-Seigneur Jésus-Christ, selon son humanité. Saint Athanase dit aussi dans son *Sermon* sur l'Incarnation du Verbe, que « le Christ, en tant que Fils de Dieu, envoyoit d'en haut son Esprit saint, et, qu'en tant qu'homme, il le recevoit sur

---

induxerat : « Ecce in Patre, et Filio, et Spiritus Patris et Filii, unum Spiritum vidit, scilicet Apostolus. » Et Theodoretus dicit super Epistola *ad Rom.*, exponens idem Verbum Apostoli : « Communis est Patris et Filii Spiritus sanctus. » Quærendum est ergo, quomodo Spiritus sanctus sit Spiritus Filii, vel Spiritus Christi. Potest autem aliquis dicere, quod sit Spiritus Christi quasi in homine Christo plenarie inhabitans, secundum illud *Luc.*, IV : « Jesus plenus Spiritu sancto regressus est à Jordane, de cujus plenitudine nos omnes accepimus, » ut dicitur *Joan.*, I. Hæc autem responsio sustineri non potest, ut scilicet hac tantum ratione Spiritus sanctus Spiritus Christi dicatur. Invenitur enim à doctoribus Græcorum, quod Spiritus sanctus sit naturalis Spiritus Filii. Dicit enim Athanasius in sermone tertio Niceni concilii : « Sicut in Christo vivit nostra natura deifice, et ipse in ea regnat : ita et nos in suo naturali Spiritu simus, vivamus, et regnemus. » Idem in Epistola ad Serapionem : « Accepistis Spiritum adoptionis, id est, naturalem Spiritum de natura Filii naturalis. » Et Cyrillus dicit *super Joan.* : « Existit siquidem Filius in proprio genitore, habens in seipsum gignentem se. » Et sic Patris Spiritus veraciter et naturaliter Filii videtur et est Spiritus. Spiritus autem non est naturalis Christo secundum humanitatem, quia non pertinet ad naturam humanitatis, sed gratis à Deo in natura humanitatis effunditur. Non ergo potest propter hoc dici Spiritus Filii, quia Christum excellenter replevit secundum humanitatem. Item Athanasius dicit in sermone de Incarnatione Verbi, quod « ipse Christus mittebat Spiritum esursum sicut Deus Fi-

la terre. » Il y a donc en lui à la fois son humanité et sa divinité, qui viennent l'une et l'autre de lui. Le Saint-Esprit n'est donc pas seulement l'Esprit de Jésus-Christ, parce qu'il a rempli son humanité, mais bien plus parce qu'il est de la même nature divine. On dira peut-être que l'Esprit saint vient du Fils en tant que Dieu, comme ayant été donné et envoyé du Fils, mais non pas comme existant personnellement et éternellement avec le Fils. Or, cela ne peut se soutenir. Car saint Cyrille écrit, dans son commentaire sur saint Jean : « Le Saint-Esprit est le propre Esprit de Dieu le Père, mais il ne l'est pas moins de Dieu le Fils, non comme de nature différente, étant un autre Esprit. » Il dit aussi dans son Exhortation à l'empereur Théodose : « Le Saint-Esprit, comme il appartient au Père, duquel il procède, appartient aussi au Fils en toute vérité. » Or, s'il vient du Père, non-seulement parce que c'est lui qui le donne et l'envoie dans le temps, mais encore parce qu'il existe avec lui de toute éternité; par la même raison, il procédera du Fils, comme lui étant coéternel. Saint Cyrille dit encore dans son commentaire sur saint Jean : « Le Saint-Esprit est, dans toute la force de la vérité, de l'essence du Fils. » Il tient donc au Fils, comme ayant son essence du Fils. Il est donc évident, que dès lors qu'on avoue que le Saint-Esprit est l'Esprit du Christ, il s'ensuit nécessairement qu'on doit dire qu'il est coéternel au Fils.

Le Fils envoie le Saint-Esprit.

Il est prouvé par la sainte Ecriture que le Fils envoie le Saint-Esprit. On lit, en effet, dans saint Jean, XV : « Lorsque le Paraclet que je vous enverrai sera venu, etc., etc. ; » et au chap. XVI : « Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra pas vers vous, et si je m'en vais, je vous l'enverrai. » Il est également prouvé par la sainte Ecriture que le Père

---

lius, et ipse deorsum accipiebat Spiritum ut homo. » Ex ipso ergo in ipsum habitat de deitate ejus, et humanitate ejusdem. Non solum ergo Spiritus sanctus est Spiritus Christi, quia humanitatem ejus replevit, sed magis, quia est ex divinitate ipsius. » Potest autem aliquis dicere, quod Spiritus sanctus est Filii secundum deitatem, sicut à Filio Dei datus et missus, non autem sicut à Filio personaliter et æternaliter existens. Sed hoc etiam stare non potest. Dicit enim Cyrillus *super Joannem* : « Proprius est Spiritus sanctus Dei Patris, sed non est minus ipsius Dei Filii, non tanquam alius, et alius Spiritus. » Idem dicit in exhortatorio sermone ad Theodosium imperatorem : «Spiritus sanctus, sicut est proprius Patris à quo procedit, sic et in veritate est ipsius Filii. » Si ergo Patris est, non solum quia ab ipso temporaliter datur, et mittitur, sed etiam quia ab ipso æternaliter existit, eadem etiam ratione, et Filii erit, quasi ab eo æternaliter existens. Item Cyrillus dicit *super Joan.* : « Veracissimus fructus essentiæ ipsius Filii existit Spiritus sanctus. » Est ergo Filii quasi à Filio essentiam habens. Patet ergo, quòd ex hoc quod Spiritum sanctum Spiritum Christi confitentur, necesse est quod ulterius dicant eum esse à Filio ab æterno.

Quod Filius mittit Spiritum sanctum.

Similiter autem patet ex authoritate sacræ Scripturæ, quod Filius mittit Spiritum sanctum. Dicitur enim *Joan.*, XV : « Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis, etc., » et XVI : « Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos : si autem

envoie le Saint-Esprit. Saint Jean dit au chap. XIV : « Je prierai mon Père, et il vous enverra un autre Paraclet. » Mais ce qui prouve que le Fils donne le même Esprit saint, ce sont ces paroles de saint Jean, au chap. XX, que « après la résurrection, le Seigneur souffla sur ses Apôtres et leur dit : Recevez le Saint-Esprit. » Ce que saint Athanase confesse dans son sermon du concile de Nicée, en parlant de la personne du Fils : « Comment seront-ils consommés, si je ne consomme votre Verbe, c'est-à-dire, si je ne prends l'homme parfait et si je ne le perfectionne en moi, et si je ne leur donne le Saint-Esprit, égal à moi en tout et coopérant avec moi ? » Et dans son Epître à Sérapion : « O prêtre saint, je crois que vous avez reçu le Saint-Esprit qui vient du Fils. » Il ajoute encore dans la même Epître : « Tel est l'ordre de la nature divine du Père et du Fils, que celui qui ne procède point d'eux, n'est envoyé par aucun d'eux ; et celui qui procède d'un autre, ne vient pas en son nom propre, mais au nom de celui de qui il procède. » Ainsi le Saint-Esprit, qui n'est pas par sa propre nature, n'a pas dû venir de lui-même, mais au nom de celui par qui il existe et de qui il procède, ce qui fait que sa personne est Dieu, comme le Fils le dit de lui. « L'Esprit saint, Paraclet, que mon Père enverra en mon nom. » Il s'ensuit donc de ce que le Saint-Esprit est envoyé par le Fils, qu'il est coéternel au Fils et qu'il tient de lui sa nature qui le fait Dieu. De même Nicétas dit dans son commentaire sur saint Jean : « Le Père n'envoie pas le Saint-Esprit en vertu d'un droit que le Fils ne l'envoie pas, et le Fils ne l'envoie pas en vertu d'un titre que le Père ne possède point. » Il est donc évident que le Père et le Fils envoient le Saint-Esprit par le même droit et au même titre. Si donc le Père envoie le Saint-Esprit comme existant éternellement avec lui, de même le Fils

---

abiero, mittam eum ad vos. » Habetur etiam ex authoritate Scripturæ, quod Pater dat Spiritum sanctum, *Joan.*, XIV : « Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis. » Sed quod et Filius det eumdem Spiritum sanctum dicitur *Joan.*, XX, quod « post resurrectionem Dominus discipulis insufflavit, et dixit eis : Accipite Spiritum sanctum, » quod et Athanasius confitetur in sermone Niceni concilii dicens ex persona Filii : « Quomodo erunt consummati ipsi nisi ego Verbum tuum consummem, id est perfectum assumam, et perficiam in me hominem, et eis mihi æqualem per omnia mihi cooperantem donem Spiritum sanctum? » Et idem in Epistola ad Serapionem : « Hunc Spiritum sanctum à Filio te recepisse credo, o sancte Sacerdos. » Dicit autem idem Athanasius in eadem Epistola : « Hic est ordo naturæ divinæ à Patre, et Filio, ut qui à nullo est, à nullo mittatur : et qui est ab alio, in nomine suo non veniat, sed in nomine illius à quo existit. » Ita et Spiritus sanctus qui à se non est, à se venire non debuit, sed in nomine illius à quo est, et à quo habet, ut hypostasis sit Deus, quemadmodum de eo dicit Filius : « Paraclitus Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. » Patet ergo, quod ex hoc quod Spiritus sanctus mittitur à Filio, sequitur quod à Filio existat æternaliter et ab eo habeat quod sit Deus. Item Niceta dicit *super Joannem* : « Non alia proprietate Pater mittit Spiritum, qua proprietate non mittat Filius vel aliqua alia proprietate Filius mittit Spiritum sanctum, qua non mittit et Pater. » Ex quo patet, quod eadem proprietate et ratione Pater et Filius mittunt Spiritum sanctum. Si ergo Pater mittit Spiritum sanctum quasi ab

l'enverra parce qu'il est coéternel avec lui. Saint Athanase dit, en parlant de la personne du Fils, dans son sermon sur le concile de Nicée : « Comme vous m'avez engendré, Dieu parfait, et que vous m'avez fait prendre l'homme complet, de même, donnez-leur l'Esprit parfait qui est de vous et de ma propre essence. » Il dit encore dans son Epître à Sérapion : « Comme notre nature qu'il a prise de nous unie au Fils de Dieu reste en lui, de même il reste en nous par son Esprit qui lui est coessentiel, qu'il inspire essentiellement de sa propre essence, et il nous le donne. » Et dans son sermon sur l'Incarnation du Verbe, il écrit que « le Saint-Esprit fut donné aux disciples du Sauveur, de la plénitude de la Divinité. » Et Nicétas, dans son commentaire sur saint Jean : « Le Fils donne de lui le Saint-Esprit, comme le Père. » On conclut donc de tout ceci, que l'on doit dire que : non-seulement le Saint-Esprit est donné ou envoyé par le Fils, en tant que le don de la grace par lequel le Saint-Esprit habite en nous, vient du Fils, mais en tant que le Saint-Esprit vient du Fils. Il est impossible, en effet, qu'un don de la grace, étant quelque chose de créé, soit de l'essence du Fils : mais le Saint-Esprit étant coessentiel au Fils, peut être donné et envoyé par lui. De même, personne ne peut donner ce qui n'est pas à soi : donc le Saint-Esprit est donné par celui de qui il procède, comme on le voit dans le chap. IV de la première Epître de saint Jean : « Nous connoissons que nous restons en lui, et lui en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit. » Si donc le Fils donne ou envoie le Saint-Esprit, il faut qu'il soit son Esprit. Or, de ce qu'il est de lui, il s'ensuit qu'il est éternellement de lui, comme nous l'avons prouvé. Donc, de ce que le Fils envoie ou donne le Saint-Esprit, il s'ensuit également qu'il lui est coéternel.

---

ipso æternaliter existentem et similiter Filius Spiritum sanctum mittet quasi de se æternaliter existentem. Item Athanasius dicit in sermone Niceni concilii ex persona Filii loquens : « Sicut me perfectum genuisti Deum, et perfectum me fecisti assumere hominem, sic ex te, et ex mea essentia, da eis perfectum Spiritum sanctum. » Idem dicit in Epistola ad Serapionem : « Sicut in Filio Dei nostra sibi unita manet natura, quam de nobis assumpsit : ita et ipse manet in nobis per suum Spiritum coessentialem sibi, quem de sua essentialiter spirat, et donat nobis. » Idem dicit in sermone de Incarnatione Verbi, quod « datus est Spiritus sanctus discipulis de plenitudine deitatis. » Item, Niceta *super Joannem* dicit : « Filius Spiritum sanctum de se dat, ut Pater. » Ex quibus omnibus accipitur, quod non solum sic dicitur Spiritus à Filio dari, vel mitti, in quantum donum gratiæ per quod Spiritus sanctus nos inhabitat est à Filio, sed in quantum ipse Spiritus sanctus est à Filio. Impossibile est enim quod donum gratiæ, cum sit quoddam creatum, sit ex essentia Filii : sed Spiritus sanctus coessentialis est Filio, quare de essentia Filii dari potest, vel mitti. Item, à nullo potest dari, nisi quod ejus est. Spiritus ergo sanctus datur ab eo cujus est, sicut habetur I. *Joannis*, IV : « In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. » Si ergo Filius mittit, vel dat Spiritum sanctum, oportet quod sit Spiritus ejus. Ex hoc autem quod est Spiritus ejus, sequitur quod ab eo sit æternaliter ut ostensum est. Ex hoc ergo quod Filius mittit, vel dat Spiritum sanctum, sequitur quod ab eo similiter æternaliter existat.

Le Saint-Esprit reçoit du Fils lui-même ce par quoi il tient à lui.

Les saintes Ecritures prouvent enfin que le Saint-Esprit reçoit du Fils, ce par quoi il tient à lui. Car saint Jean dit au chap. XVI, « il me glorifiera, parce qu'il recevra de moi, et il vous l'annoncera. » Mais on peut dire : de ce que le Saint-Esprit reçoive du Fils, il ne s'ensuit pas qu'il le reçoive directement de lui. Il reçoit, en effet, l'essence du Père, par le Père lui-même, qui est bien l'essence du Fils. Et partant, le Fils dit : « il recevra de moi, » ce qui semble être insinué par les paroles du Sauveur, qui viennent ensuite; car il ajoute, comme en expliquant sa nature divine : « Tout ce que possède mon Père, est aussi à moi : c'est pourquoi je vous ait dit : il recevra de moi. » Mais on doit conclure nécessairement de cette explication du Seigneur, que le Saint-Esprit reçoit du Fils. Car si tout ce qui est de la nature du Père est aussi de celle du Fils, il faut que l'autorité du Père, d'après laquelle il est le principe du Saint-Esprit, soit aussi l'autorité du Fils. De même donc que le Saint-Esprit reçoit du Père ce par quoi il vient du Père; de même il reçoit du Fils ce qui fait qu'il procède du Fils. C'est ce que dit saint Athanase dans son Epître à Sérapion : « Jésus-Christ a affirmé, en enseignant à ses Apôtres et à son épouse la sainte Eglise, que le Saint-Esprit partage son essence divine et est essentiellement Dieu par lui-même, en disant : il recevra de moi, c'est-à-dire, il a de moi sa divinité, c'est-à-dire de mon essence, qu'il soit Dieu, aussi il a de moi l'être et la parole. » De même, saint Athanase dans le sermon sur le concile de Nicée : « Tout ce qu'a le Saint-Esprit, il le tient du Verbe de Dieu. » Et dans son Epître à Sérapion : « Le Saint-Esprit est coessentiel au Fils, duquel il tient tout ce qu'il a. » Et encore dans la même Epître,

---

Quod Spiritus sanctus accipit de eo quod est Filii.

Ulterius autem ex authoritate sacræ Scripturæ habetur, quod Spiritus sanctus accipiat de eo quod Filii. Dicitur enim *Joan.*, XVI : « Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. » Potest autem aliquis dicere, quod licet Spiritus sanctus accipiat id quod est Filii, non tamen accipit à Filio. Accipit enim essentiam Patris à Patre, quæ quidem essentia est etiam Filii. Et pro tanto dicit Filius quod « de meo accipiet, » quod videtur innui ex consequentibus Domini verbis : subdit enim, quasi se exponens : « Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt, propterea dixi vobis, quia de meo accipiet, » sed ex hac Domini expositione de necessitate concluditur, quod Spiritus sanctus à Filio accipiat. Si enim omnia quæ sunt Patris, sunt etiam Filii, oportet quod authoritas Patris secundum quam est principium Spiritus sancti, sit etiam Filii. Sicut ergo Spiritus sanctus accipit de eo quod est Patris à Patre, ita accipit de eo quod est Filii à Filio : hinc est quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « De sua propria essentia Spiritum sanctum existentem Deum de se essentialiter suis Apostolis, et suæ sponsæ Ecclesiæ demonstrando Christus affirmavit sic dicens : De meo accipiet, id est, de mea essentia habet ut sit Deus, sic à me habet esse et loqui. » Item Athanasius in sermone Niceni concilii : « Spiritus sanctus quicquid habet, habet à Verbo Dei. » Et in Epistola ad Serapionem dicit : « Spiritus sanctus est coessentialis Filio, à quo habet

le Fils dit : « Celui-ci, c'est-à-dire le Saint-Esprit, me glorifiera, c'est-à-dire il glorifiera en soi, ma divinité, puisqu'il l'a reçue de moi, et montrera que je suis un Dieu plein de gloire et de majesté : comme je glorifie mon Père, c'est-à-dire, comme j'ai en moi la divinité que j'ai reçue de lui. » Et saint Basile, écrivant contre Eunomius, dit : « Les dénominations sous lesquelles on désigne le Père passent au Fils, en sorte qu'il est appelé Dieu le Fils du nom de Dieu le Père, Seigneur du Père Seigneur, Tout-Puissant du Père tout-puissant, sagesse du Père infiniment sage, Verbe de celui qui a la parole souveraine, vertu de la vertu même, le véritable Fils a en soi tous les noms du Père. De même le Saint-Esprit est Dieu et Seigneur, tout-puissant, sage, vertu, le prenant naturellement, il a du Seigneur Dieu Père et Fils tout ce qu'il est en lui-même et est donné ou envoyé. » Il est donc prouvé par tout ce qui fait que le Fils a la divinité, et tout ce qu'il tient du Père, qu'il est coéternel au Père. Donc le Saint-Esprit a reçu éternellement du Père et du Fils la divinité et tout ce qu'il est.

Le Fils opère par le Saint-Esprit.

Les saintes Ecritures démontrent que le Fils opère dans le Saint-Esprit, ou par le Saint-Esprit. L'Apôtre dit en effet, au chap. XV de son Epître aux Romains : « Car je n'ose rien dire de ce que Jésus-Christ a fait par moi pour la conversion des Gentils, en paroles et en œuvres, par la vertu des miracles et des prodiges, dans la puissance du Saint-Esprit. » Et dans sa première aux Corinthiens, chap. II : « Dieu nous a révélé par son Esprit : » or il est l'Esprit du Père et du Fils. Le Père et le Fils opèrent donc en révélant par le Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire à saint Athanase dans son Epître à Sérapion :

---

omnia quæcumque habet. » Item in eadem Epistola, Filius ait : « Ille, scilicet Spiritus sanctus, me clarificabit, id est, in se meam, ut habet à me, deitatem, me gloriosum Deum demonstrabit : sicut et ego glorifico Patrem meum, id est, sicut in me ab ipso ejus habeo deitatem. » Et Basilius *contra Eunomium* dicit : « Denominatio à Patre transit in Filium, ut de Deo Patre sit Deus Filius, ex Domino Dominus, ex Omnipotente Omnipotens, ex Sapiente sapientia, ex summo loquente Verbum, ex virtute virtus, verus Filius denominationes Patris habet in se. Ita etiam et Spiritus sanctus est Dominus et Deus, omnipotens, sapiens, virtus, naturaliter sumens habet à Domino Deo Patre et Filio à quo est et datur. » Patet autem quod per hoc quod Filius habet deitatem, et quicquid habet à Patre, æternaliter est à Patre. Spiritus ergo sanctus, æternaliter à Patre et Filio sicut ab eis accipiens deitatem, et quicquid habet.

Quod Filius operatur per Spiritum sanctum.

Habetur et ex authoritate sacræ Scripturæ, quod Filius operetur in Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum. Dicit enim Apostolus *Romanorum*, XV : « Non enim audeo aliquid loqui eorum, quæ per me non efficit Christus in inobedientiam gentium Verbo, et factis, in virtute signorum et prodigiorum, in virtute Spiritus sancti. » Et I. *Cor.*, II, dicitur : « Nobis revelavit Deus per Spiritum suum : » est autem Spiritus Patris et Filii. Pater ergo et Filius per Spiritum sanctum revelando operantur. Hinc est quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Filius Dei illuminando nos præ-

« Le Fils de Dieu en nous prévenant de ses misères, en nous fortifiant dans la foi par sa miséricorde, en nous remplissant des dons de sa grace, en nous révélant les saintes Ecritures, en nous remettant nos péchés et nous enrichissant de ses sacrements, nous accorde ses dons, non dans un esprit étranger et qui n'est pas le sien, mais plutôt dans son propre Esprit saint. » Saint Cyrille dit aussi dans son sermon des vérités de Dieu, que « le Fils a en lui essentiellement le Saint-Esprit lui-même, et envoyé de lui naturellement, par lequel il opère les divins miracles, comme par sa propre et véritable vertu. » Or, dès que le Fils opère par le Saint-Esprit, on conclut nécessairement que le Saint-Esprit vient du Fils. Car on peut dire qu'on opère par quelque chose de deux manières. D'abord, et la première façon en ce que l'agent de l'action est son propre principe et la cause efficiente de l'opération, comme on dit que le magistrat opère par le roi; ou la cause formelle, comme un homme travaille par son art de son métier. D'une autre façon, en ce sens que ce par quoi on opère est la cause productive de l'œuvre et non la cause qui fait mouvoir l'agent producteur, comme lorsqu'on dit que le roi opère par le magistrat et l'artisan avec ses outils. Et alors il faut au contraire que l'agent soit le principe de la faculté d'opérer dans celui qui fait l'action, comme le roi pour le magistrat et l'artisan pour l'instrument de son métier. Et lorsqu'on dit que le Fils opère par le Saint-Esprit, on ne doit pas entendre que le Saint-Esprit soit le principe d'action dans le Fils, parce que le Fils ne reçoit rien de l'Esprit. Il reste donc que le Fils est le principe d'action dans le Saint-Esprit : or, cela ne peut être qu'en ce sens qu'il lui donne la puissance d'opérer. Mais il ne la lui donne pas parce qu'il en est privé de lui-même, car il la lui donneroit comme s'il lui manquoit cette faculté, et il s'ensuivroit que le Saint-Esprit seroit

---

veniens, et justificando in fide corroborans, et Scripturas referando donis suæ sapientiæ nos replens, non in alieno, et non suo Spiritu dona concedit remittens peccata, et charismatibus nos imbuens, sed potius in suo proprio Spiritu sancto. » Cyrillus etiam dicit in sermone dogmatum Dei, quod « Filius proprium habet in se essentialiter Spiritum sanctum, et ex se naturaliter missum, in quo operatur divina miracula, tanquam in propria et vera sua virtute. » Ex hoc autem quod Filius operatur per Spiritum sanctum, de necessitate concluditur quod Spiritus sanctus sit à Filio. Potest enim dici aliquis per aliquod operari dupliciter. Unde modo ex eo, quod id per quod operatur, est sibi principium, et causa operandi sive efficiens et movens, sicut dicitur Balivus operari per Regem; sive causa formalis, sicut dicitur homo per artem operari. Alio modo ita, quod id per quod operatur, sit causa operato, et non operanti, sicut cum dicitur rex operari per balivum, et artifex operari per instrumentum. Et tunc oportet quod è contrario, operans sit principium operandi ei per quod operatur, sicut rex balivo, et artifex instrumento. Cum autem dicitur Filius per Spiritum sanctum operari, non potest intelligi quod Spiritus sanctus sit principium operandi Filio, quia Filius à Spiritu sancto non accipit. Relinquitur ergo quod Filius sit principium operandi Spiritui sancto : quod quidem esse non potest, nisi per hoc quod dat ei virtutem operativam. Non autem dat ei tanquam prius non habenti, sic enim daret ei tanquam indigenti, et sequeretur quod Spiritus sanctus esset Filio minor. Relin-

moindre que le Fils. Il reste donc qu'il lui a donné de toute éternité, et la vertu d'opérer n'est autre chose dans le Saint-Esprit, que son essence même, puisque le Saint-Esprit est simple, comme le Père. Il s'ensuit donc encore que le Fils a donné de toute éternité l'essence divine au Saint-Esprit. Saint Athanase le prouve très-bien dans son Epître à Sérapion, en disant : « Comme le Père opère par le Fils et dans le Fils engendré de lui naturellement, et non en sens inverse; de même le Fils opère dans le Saint-Esprit engendré de lui naturellement, comme par sa propre vertu et non le Saint-Esprit dans le Fils.»

Le Saint-Esprit est l'image du Fils.

Il est prouvé par l'Ecriture sainte que le Saint-Esprit est l'image du Fils, selon le sens des docteurs grecs, comme nous l'avons dit plus haut, qui le prouvent par ces paroles de saint Paul aux Romains, chap. VIII : « Ceux qu'il a destinés à devenir conformes à l'image de son Fils, » et encore dans la première aux Corinthiens, chap. XV : « Comme nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons l'image de l'homme céleste, » par image, ils entendent l'Esprit saint, ils disent formellement que le Saint-Esprit est l'image du Fils. De là, saint Athanase, dans sa lettre à Sérapion, dit en parlant de la personne du Fils : « Recevez mon image, le Saint-Esprit de science. » Et Grégoire de Césarée dit : « Le Saint-Esprit est l'image du Fils parfait. » Or il est constant que l'image tire sa source de l'objet qu'elle représente. Il suit donc de là que le Saint-Esprit est l'image du Fils, que le Saint-Esprit vient du Fils. Mais on pourroit dire qu'il est l'image du Fils, en tant qu'il est assimilé au Fils à cause de quelque opération qui vient de lui, comme le Fils, ou bien parce qu'il vient du

---

quitur ergo, quod ab æterno ei dederit, nec est aliud virtus operativa Spiritus sancti, quam ejus essentia, cum Spiritus sanctus sit simplex, sicut et Pater. Relinquitur ergo, quod ab æterno Filius essentiam divinam Spiritui sancto dederit. Et hoc expresse ostendit Athanasius in Epistola ad Serapionem, dicens : « Sicut Pater per Filium, et in Filio à se deoriginato naturaliter operatur : et non è converso. Ita et Filius in Spiritu sancto à se deoriginato naturaliter operatur, tanquam in sua propria virtute, et non è converso. »

Quod Spiritus sanctus sit imago Filii.

Habetur etiam ex authoritate sacræ Scripturæ, quod Spiritus sanctus sit imago Filii, secundum expositionem Doctorum Græcorum, ut supra habitum est, qui hoc quod dicitur *Rom.*, VIII : « Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, etc. » Et iterum I. *Cor.*, XV : « Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis,» exponunt per imaginem Spiritum sanctum, imaginem Filii Spiritum sanctum esse dicentes. Hinc est, quod Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem ex persona Filii Dei loquens : « Accipite ipsam imaginem meam, Spiritum sanctum scientiæ. » Et Gregorius Cæsariensis dicit : « Spiritus sanctus est imago Filii perfecti. » Constat autem, quod imago deducitur ab eo, cujus est imago. Ex hoc ergo, quod Spiritus sanctus est imago Filii, sequitur, quod Spiritus sanctus sit à Filio. Posset autem aliquis dicere, quòd est imago Filii, in quantum assimilatur Filio secundum aliquem effectum quem facit, sicut et Filius, vel quia est à Patre, sicut et Filius, sed hoc excluditur per authoritates Sanctorum, qui

Père comme le Fils : mais ceci est réfuté par les écrits des saints Pères qui disent que le Saint-Esprit est l'image naturelle du Fils. Car le Saint-Esprit ne peut être appelé l'image naturelle du Fils, si ce n'est, en tant qu'il est semblable au Fils en nature, recevant sa nature de Fils duquel il procède. Car il faut toujours que la forme de l'image soit les traits de celui qu'elle représente. De là saint Athanase dit dans sa même lettre : « De même que Dieu s'est consubstantialisé avec l'Eglise, en revêtant sa forme, de même il l'a glorifiée surabondamment et divinement par son image naturelle, c'est-à-dire, par le Saint-Esprit qui participe de sa nature. » Saint Cyrille dit dans son livre des *Trésors* : « Celui qui reçoit l'image naturelle du Fils, c'est-à-dire le Saint-Esprit, possède véritablement par le Saint-Esprit même, le Fils et le Père. Comment donc pourra-t-on assimiler le Saint-Esprit aux créatures, puisqu'il est la naturelle et incommutable image du Fils de Dieu. » De même saint Basile écrit contre Eunomius : « L'image naturelle du Fils est le souffle de son Esprit. »

Le Saint-Esprit est le caractère du Fils.

Par ces mêmes raisons, ces saints docteurs disent que le Saint-Esprit est le caractère du Fils. Saint Anathase dit en effet dans l'Epître citée plus haut, que « le Fils a imprimé l'Esprit saint comme un caractère et son image, pour réformer l'Eglise et se la rendre conforme en la pénétrant divinement de sa grâce. » Et saint Basile dit dans son traité contre Arius et Sabellius : « De même que le Fils nous a conquis au Père, par le Père même, de même le Saint-Esprit nous a acquis au Fils par la foi, imprimant en nous dans le baptême, le caractère du Fils, duquel il procède et de qui il est le vrai caractère et l'Esprit. »

Spiritum sanctum naturalem imaginem Filii esse dicunt. Non enim potest dici imago naturalis Filii Spiritus sanctus, nisi in quantum secundum naturam Filio similatur, accipiens à Filio naturam. Semper enim oportet, quod forma imaginis proveniat à forma ejus cujus est imago. Hinc est quod Athanasius in prædicta Epistola dicit : « Quemadmodum consubstantiavit se Deus Ecclesiæ formam ejus in se assumens, ita ipsam eamdem sua imagine naturali, scilicet Spiritu sancto, de sua essentia naturaliter existente deifice et superabunde insignivit. » Et Cyrillus dicit in libro *Thesaurorum* : « Qui accipit Filii imaginem naturalem, hoc est, Spiritum sanctum, habet veraciter per ipsum Spiritum eumdem Filium et Filii Patrem. Quomodo ergo connumerabitur creaturis Spiritus sanctus, cum sit naturalis et incommutabilis imago Filii Dei ? » Item Basilius dicit *contra Eunomium* : « Naturalis Filii imago est spiramen ejus Spiritus. »

Quod est character Filii.

Secundum vero eamdem rationem dicunt prædicti doctores quod Spiritus sanctus sit character Filii. Dicit enim Athanasius in præfata Epistola quod « Filius Spiritum sanctum tanquam characterem et suam imaginem ad reformandam Ecclesiam et sibi deifice conformandam transfundendo impressit. » Et Basilius dicit in libro *contra Arium et Sabellium* : « Sicut Filius acquisivit nos Patri ex Patre idem ipse, sic et Spiritus acquirit nos Filio per fidem, imprimens nobis characterem Filii in baptismate, à quo Filio existit, et ejus Spiritus et character prædicatur verus. »

Il est le cachet du Fils.

On dit encore que le Saint-Esprit est le sceau du Fils. Saint Athanase écrit, en effet, dans cette même Épître : « Le Saint-Esprit est l'onction et l'empreinte de l'image qui est en lui. Et Dieu imprime le Verbe dans son Saint-Esprit comme sur son sceau, c'est-à-dire dans l'image de sa nature, à l'Eglise, son épouse, et la marque de son sceau, par l'impression de son image. » Et plus bas : « Le Christ oint et consacre de son propre Esprit l'Eglise, son épouse, et la marque de son Esprit, qui contient son essence, comme de son sceau. » Or, il est clair que le caractère et le sceau appartiennent à celui qu'ils désignent. Donc il est prouvé par les saints Pères que nous avons cités, que le Saint-Esprit vient du Fils. Et leur assertion est encore appuyée de l'autorité des saints Livres. Saint Paul dit, en effet, dans sa première aux Corinthiens : « Dieu nous a oints et nous a marqués, et a donné à nos cœurs le sceau de l'Esprit saint. » On peut entendre ceci du Père et du Fils, puisque l'un et l'autre donnent le Saint-Esprit, comme nous l'avons prouvé ; et comme le dit saint Paul aux Ephésiens : « Après avoir cru en lui, c'est-à-dire en Jésus-Christ, vous avez été scellés du sceau de l'Esprit saint qui avoit été promis, qui est le gage de notre héritage. »

Il procède du Père par le Fils.

Les docteurs grecs nous enseignent que le Saint-Esprit vient du Père par le Fils. Saint Cyrille, dans son livre des *Trésors*, dit : « Le Père, de sa propre main, c'est-à-dire par sa sagesse et sa puissance, a

---

Item quod est sigillum Filii.

Similiter etiam dicunt, quod Spiritus sanctus sit sigillum Filii. Dicit enim Athanasius in prædicta Epistola : « Equidem Spiritus sanctus est unctio, et sigillum impressivum imaginis in se habitæ, in quo Spiritu vere tanquam in suo sigillo, id est, imagine suæ naturæ consignat et characterisat imprimendo ipam suam imaginem Deus Verbum Ecclesiæ sponsæ suæ. » Et infra : « Christus in suo proprio Spiritu ungit et superungit, et eo tanquam suo sigillo continente ipsius essentiam se imprimit Ecclesiæ suæ sponsæ. » Et Chrysostomus dicit super Epistola *ad Roman.* : « Si Spiritus est character et sigillum Christi, qui non habet sigillum et characterem Christi, hic non est ipsius Christi. » Constat autem quod character et sigillum derivantur ab eo cujus sunt. Unde per authoritates doctorum dictorum aperte ostenditur, quod Spiritus sanctus à Filio derivatur. Horum autem doctorum authoritates etiam ex authoritate sacræ Scripturæ confirmantur. Dicitur enim II. *Corinth.*, I : « Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. » Quod quidem de Patre et Filio intelligi oportet, cum uterque Spiritum sanctum det, ut ostensum est, et *ad Ephes.*, I : « In quo, scilicet Christo, credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. »

Item quod Spiritus sanctus est à Patre per Filium.

Traditur etiam à prædictis græcorum doctoribus, quod Spiritus sanctus est à Patre per Filium. Dicit enim Cyrillus in libro *Thesaurorum* : « Deus Pater per manum suam propriam, id est, suam sapientiam et potentiam, cuncta produxit in esse in uno suo vero et vivifico atque deifico

fait de telle sorte que tout fût renfermé dans son seul, vrai, vivifiant et divinisateur Esprit, coessentiel avec lui, qu'il a inspiré essentiellement de lui-même, par ce même Fils qui lui est naturellement coéternel. » Et saint Basile : « Le Fils n'est pas l'Esprit du Fils, parce qu'il vient de Dieu, c'est-à-dire, du Père par le Fils. » Et encore contre Eunomius : « Si de ta parole et de ton intellect tu produis une pensée, ô persécuteur de la vérité, comment peux-tu douter que le Père produise le Saint-Esprit, par son Fils unique le Verbe. » Et plus loin : « Le Fils se nomme lui-même le Verbe du Père, et affirme que le Saint-Esprit venant de lui Verbe de Dieu, nous est donné par le Père. » Il s'ensuit donc nécessairement que le Saint-Esprit vient du Fils. Nous avons écrit plus haut que, quand on dit de quelqu'un qu'il opère au moyen de quelque chose, il faut que le principe d'action soit dans celui qui agit, ou au moins qu'il soit le principe de l'opération, en tant qu'elle tend à sa fin. Or le Fils ne peut être le principe de l'action du Père, parce que si le Père inspire le Saint-Esprit par le Fils, il s'ensuit que le Fils est le principe du Saint-Esprit. Saint Grégoire de Nysse le prouve également par ces paroles : « Nous croyons que le Saint-Esprit vient du Père, par l'intermédiaire du Fils. » Le Saint-Esprit est dit, en effet, venir du Père par le Fils, en tant que le Père est le principe du Fils, et le Fils le principe du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit procède du Fils.

Il faut citer maintenant les textes des docteurs grecs, qui prouvent expressément que le Saint-Esprit vient du Fils. D'abord saint Athanase, dans sa lettre à Sérapion, écrit : « Le Christ a dit de son Esprit : Il ne parle pas de lui-même, mais il dit tout ce qu'il apprend, c'est-à-dire

---

coessentiali sibi Spiritu, quem de se essentialiter per eumdem Filium naturaliter coæternum spiravit. » Et Basilius dicit : « Non est Filius Filii Spiritus, quia est ex Deo, scilicet Patre per Filium. » Et idem dicit *contra Eunomium* : « Si ex Verbo tuo (ô qui inimicaris veritati), ex proprio intellectu tuo spiritum producis, aerem per verbum verberans : unde ejusdem essentiæ Spiritum sanctum à Patre per Verbum unigenitum dubitas provenire ? » Et infra : « Ex Patre seipsum Filius nominat Verbum, et ex Patre per se Verbum Spiritum nobis indubitanter affirmavit. » Ex hoc autem ostenditur de necessitate, quod Spiritus sanctus sit à Filio. Dictum est enim supra, quod cum dicitur aliquis per aliquid operari, oportet quod sit principium operandi ipsi operanti, vel saltem sit principium operationis ex parte ejus ad quod terminatur operatio. Filius autem non potest esse principium spirandi Patri, unde si Pater per Filium Spiritum sanctum spirat, de necessitate sequitur, quod Filius sit principium Spiritus sancti. Idem autem habetur ex eo quod Gregorius Nyssenus dicit, « Spiritum sanctum ex Patre esse mediante Filio tenemus. » Sic enim dicitur Spiritus sanctus esse à Patre mediante Filio, sicut et à Patre per Filium in quantum Pater est principium Filii, et Filius principium Spiritus sancti.

Quod Spiritus sanctus sit à Filio.

Sed jam accedere oportet ad ponendum authoritates doctorum græcorum, ex quibus habetur expresse, quod Spiritus sanctus sit à Filio. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem : « Christus de suo Spiritu dixit : Non loquetur à semetipso,

en ce sens qu'il est un Esprit sans principe d'existence, ce qui n'appartient qu'au Père : mais surtout et particulièrement il vient du Fils, duquel il possède ce qui le fait Dieu essentiellement avec lui, et duquel il apprend ce qu'il dit. » Saint Basile dit ces paroles contre Arius et Sabellius : « Comment le Saint-Esprit se confond-il en nature avec le Fils, s'il diffère du Père et du Fils? Comment peut-il, étranger qu'il est, habiter dans ceux que Jésus-Christ a rachetés, si vous le faites venir d'un autre que du Fils? »

Il vient en même temps du Père et du Fils.

Dans la crainte de laisser croire que le Saint-Esprit vient d'une façon du Père, et de l'autre du Fils, nos auteurs affirment qu'il vient également et en même temps de l'un et de l'autre. En effet, saint Epiphane dit dans son traité de la Trinité : « Dieu, Saint-Esprit vient de Dieu Père et Fils. »

Il est coéternel avec les deux autres personnes.

Mais si quelqu'un soutient qu'on dit que le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, seulement comme envoyé dans le temps par l'un et l'autre, mais non comme existant avec eux et en eux depuis l'éternité, nous répondrons avec saint Epiphane, dans son écrit sur les vêtements de peau d'Adam et d'Eve : « Comme le Christ dit : L'Esprit de vérité qui procède du Père, recevra aussi de moi. Donc le Saint-Esprit procède éternellement des deux personnes divines. » Il dit encore, dans son sermon sur l'Incarnation du Verbe : « Comme le Père a été toujours, le Fils a toujours été, le Saint-Esprit a toujours procédé du Père et du Fils. Donc, il est éternel aussi bien qu'eux. »

---

sed quæcunque audiet, loquetur, id est, non est ut sit imprincipiatus Spiritus, quod est solius Patris : sed maxime et proprie est ab ipso Filio, à quo et accipit ut sit Deus essentialiter, ab eo etiam audit quæ et loquitur. » Et Basilius dicit *contra Arium et Sabellium :* « Quomodo adoptat in Filio Spiritus sanctus, si alienus est à Patre et Filio? Quomodo inhabitat extraneus in illis quos Christus redimit, si non est à Christo? »

Quod simul est à Patre et Filio.

Ne autem aliquis dicat, aliter esse Spiritum sanctum à Patre, et aliter à Filio, simul ab utroque à prædictis doctoribus esse asseritur. Dicit enim Epiphanius in libro *De Trinitate :* « Deus ex Deo Patre et Filio est Spiritus sanctus. »

Quod est ab utroque ab æterno.

Si vero dicat aliquis, quod Spiritus sanctus esse à Patre et Filio dicitur, tanquam ab eis temporaliter datus et missus, et non ab æterno ab eis existens, per sequentia ostenditur esse falsum. Dicit enim idem Epiphanius in libro de Vestibus pellicinis Adæ et Evæ : « Sicut dicit Christus, Spiritus veritatis qui à Patre procedit, ita et de meo accipiet. Ecce ex ambobus duorum semper Spiritus existit. » Idem dicit in sermone de *Incarnatione* Verbi : « Pater siquidem erat semper, et Filius erat semper, et Spiritus sanctus à Patre et Filio erat semper. Est ergo æternaliter ab utroque. »

Le Saint-Esprit est une personne procédant des deux personnes de la sainte Trinité.

Les auteurs cités prouvent que le Saint-Esprit est une personne procédant des personnes du Père et du Fils. Saint Athanase, dans son sermon du concile de Nicée, dit : « Notre sainte mère l'Eglise, ici réunie, condamne les auteurs de cette hérésie, c'est-à-dire les Ariens, et affirme que le Saint-Esprit est incréé, vrai Dieu, personne procédant des personnes du Père et du Fils. » Saint Epiphane dit dans son traité intitulé *l'Ancre* : « Le Saint-Esprit est une hypostase véritable, qui ne diffère en rien de l'essence du Père et du Fils, qui ne leur est étrangère en aucune façon, et tirant sa nature do leur propre essence ; mais une personne distincte en soi et procédant des personnes du Père et du Fils. » Il n'est donc point du Père et du Fils, d'après le don de la grâce, selon lequel il est donné ou envoyé, mais à raison de sa personne. Il est donc coéternel au Père et au Fils.

Il est de l'essence du Père et du Fils.

Les mêmes écrivains prouvent qu'il est de l'essence du Père et du Fils. Saint Athanase dit encore dans son sermon du concile de Nicée : « Tous les péchés et tous les blasphèmes sont pardonnés dans le Saint-Esprit, qui est, comme nous l'avons dit, de l'essence du Père et du Fils, partageant leur puissance, créant et gouvernant tout et partout avec eux. » Et dans sa lettre à Sérapion : « Le Christ a inspiré le Saint-Esprit, existant coéternellement avec le Père et lui, et partageant leur commune essence. » Et plus loin : « Le Christ nous donne tout dans son propre Esprit, uni avec lui, comme nous l'avons dit, dans la même

---

Quod Spiritus sanctus sit persona de personis.

Item ex authoritatibus prædictorum doctorum habetur, quod Spiritus sanctus sit persona de personis Patris et Filii. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilii : « Damnat mater Ecclesia hic congregata, ad inventores hujus hæresos, scilicet Arianorum, et Spiritum sanctum increatum. Dum veram hypostasim de Patris et Filii hypostasibus, eisdem coessentialem confitetur. » Et Epiphanius dicit in libro *Anchorali* : « Spiritus sanctus in se est hypostasis vera, non alia à Patre et Filio essentia, nec aliena, sed ejusdem essentiæ veraciter existens : hypostasis vero per se ex hypostasibus Patris et Filii. » Non ergo solum est à Patre et Filio secundum donum gratiæ, in quo datur, vel mittitur, sed ratione suæ personæ. Est ergo à Patre et Filio ab æterno.

Item quod sit ex essentia Patris et Filii.

Item ex authoritatibus prædictorum habetur, quod sit essentia Patris et Filii. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilii : « In Spiritu sancto omnium peccatorum, et omnis blasphemiæ fit remissio, qui, ut dictum est, de essentia existens Patris et Filii, eorum habet virtutem, cuncta per omnia cum eisdem et disponens, et creans. » Item in Epistola ad Serapionem dicit : « Christus de sua et Patris communi essentia sempiternaliter existentem Spiritum sanctum spiravit. » Et infra : « Christus in suo proprio Spiritu sancto de sua, ut supra dictum est, usia existente, omnia nobis condonat. » Et in eadem Epistola : « Ab una et eadem deitate Patris

nature. » Et dans la même lettre : « Il n'y a qu'un seul Fils et le Saint-Esprit, Dieu avec le Père et le Fils. »

Il est de la même nature que le Fils.

Saint Cyrille le prouve ainsi : « Qui est la vie ? Le Christ, sans doute, qui dit : Je suis la voie, la vérité et la vie ; et par ces mots établit cette loi de génération spirituelle, que le Saint-Esprit est naturellement de lui et en lui. » Tout ceci prouve que le Saint-Esprit vient du Fils, non pas comme donné et envoyé dans le temps par le Fils, mais comme procédant de lui éternellement et recevant de lui, de toute éternité, son essence et sa nature. On peut encore l'induire de cette façon de parler de nos saints docteurs, qui non-seulement disent que le Saint-Esprit vient du Fils, ce que l'on pourroit appliquer à sa mission temporelle, mais encore qu'il existe par le Fils, ce qui ne peut s'entendre que de la procession éternelle. Car toute chose existe selon son essence propre. En effet saint Cyrille, patriarche de Jérusalem, dit que « le Saint-Esprit procède du Père, et existe de la divinité du Père et du Fils. » Et saint Basile contre Eunomius : « Le Saint-Esprit tient l'existence du Fils, et de lui-même la possession et le droit de nous annoncer la vérité. »

Le Fils inspire le Saint-Esprit.

On conclut des écrits des mêmes auteurs, que le Fils inspire le Saint-Esprit. C'est saint Athanase qui écrit dans sa lettre à Sérapion : « Le Fils engendré du Père, de l'immensité de son essence, non hors de lui, mais en lui, inspire le Saint-Esprit, Dieu immense comme lui. » C'est saint Cyrille dans son exhortation à l'empereur Théodose : « Le Sauveur produit en lui-même le Saint-Esprit et l'inspire, aussi bien que le Père même. »

---

et Filii de Filio existens Spiritus sanctus, unus est Filius. »

Item quod sit naturaliter à Filio.

Item habetur, quod sit naturaliter à Filio. Dicit enim Cyrillus : « Quis est vita ? Ille, equidem qui dixit Christus : Ego sum via, veritas, et vita, tanquam in ipso veraciter et de ipso naturalis Spiritus ejus existens spiritualem legem ponit. » Ex quibus omnibus habetur, quod Spiritus sanctus non tantum est à Filio sicut temporaliter datus, vel missus, sed sicut ab æterno ab eo procedens, utpote essentiam et naturam ab ipso accipiens. Hoc etiam haberi potest ex ipso modo loquendi : quia prædicti doctores non solum dicunt, quod Spiritus sanctus est à Filio, quod posset referri ad temporalem missionem ; sed etiam quod à Filio existit, quod non potest referri nisi ad æternam processionem : existit enim unumquodque secundum quod in se est. Dicit enim Cyrillus, Hierosolymitanus Patriarcha : « Spiritus sanctus à Patre procedit, et ex deitate Patris et Filii existit. » Basilius etiam dicit *contra Eunomium* : « Spiritus sanctus à Filio habet existere, et ab ipso accipere et annuntiare nobis. »

Item quod Filius spirat Spiritum sanctum.

Ulterius autem habetur ex authoritatibus prædictorum expresse, quod Filius spirat Spiritum sanctum. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem : « Filius de Patre genitus de sua immensa essentia non extra se, sed intra se, immensum Deum spirat Spiritum sanctum. » Item Cyrillus dicit in exhortatorio sermone ad Theodosium Imperatorem : « Salvator de seipso producit Spiritum, et spirat, sicut ipse Pater. »

Ce que le Fils inspire est propre à sa personne.

De peur qu'on ne dise que le Fils n'inspire pas proprement et de lui-même le Saint-Esprit, il est appelé par nos écrivains grecs, inspirateur du Saint-Esprit, comme ayant, de son propre fond, le principe d'où procède le Saint-Esprit. Car saint Athanase dit dans la lettre à Sérapion : « Les hérétiques blasphèment le Fils lui-même, inspirateur du véritable Esprit Paraclet, et ils osent le nier. » Et dans la même lettre : « Celui qui blasphème contre l'Esprit saint, blasphème contre celui qui l'inspire, c'est-à-dire contre le Fils lui-même, et par le Fils contre son Père. » Et saint Basile contre Eunomius : « Nous croyons, sans hésitation aucune, que le Fils inspire et donne le Saint-Esprit. »

Par la même raison, il est inspiré par le Père et le Fils.

Pour prouver que le Saint-Esprit tire sa procession du Père et du Fils, saint Athanase dit dans sa lettre à Sérapion, que le Fils l'inspire avec le Père, en se servant de ces termes : « Dieu le Père inspire le Saint-Esprit, Dieu parfait et bienheureux, vivant et divinisé, non comme par un sens, ce qu'à Dieu ne plaise, mais par l'Esprit vivant et divinisé coessentiel à son essence, véritablement vivante et divine. »

Il est inspiré éternellemeut par le Fils.

De peur qu'on ne dise que l'inspiration n'est qu'une procession temporelle, les saints docteurs disent qu'il est éternellement inspiré par le Fils. Saint Athanase écrit dans son sermon du concile de Nicée, en parlant de la personne du Fils : « Afin que le monde entier croie que l'Esprit Paraclet est éternellement inspiré de mon essence. » De

Quod hoc quod spirat, ex sua proprietate habet Filius.

Ne autem aliquis dicat, quod Filius non proprie spirat Spiritum sanctum, nominatur à prædictis doctoribus Filius Spiritus sancti spirator, tanquam sit ex sua proprietate habens quod Spiritum sanctum spiret. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem : « Hæretici ipsum Filium spiratorem veri Spiritus paracliti blasphemant, et negant. » Et in eadem Epistola : « Qui blasphemat in Spiritum spiratum, blasphemat equidem in spiratorem ejus, id est, in ipsum Filium, et per Filium blasphemat in genitorem ejus. » Item Basilius dicit *contra Eunomium* : « Filium Spiritus sancti spiratorem et datorem sine aliquo dubio credimus. »

Quod eadem ratione spiratur à Patre et Filio.

Ut autem ostendatur, quod simul et eadem spiratione Spiritus sanctus à Patre spiratur et à Filio, dicit Athanasius in prædicta Epistola ad Serapionem, quod Filius est conspirans Patri, sic inquiens : « Deus Pater per Deum Verbum non tanquam per organum, quod absit, sed per coessentialem suæ essentiæ vere viventi conspirantem vivum et deificum spiramen spirat Deum plenum et beatum Spiritum sanctum. »

Quod est æternaliter à Filio spiratus.

Ne quis autem dicat, quod spiratio ad processionem pertinet temporalem, exprimunt prædicti doctores, quod Spiritus sanctus sit æternaliter à Filio spiratus. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilii, ex persona Filii loquens : « Ut

même saint Cyrille dans le livre des *Trésors* : « Nous croyons et nous confessons que le Saint-Esprit est un Dieu éternellement et essentiellement inspiré par le Christ. »

Le Saint-Esprit est inspiré de l'essence du Fils.

Les mêmes écrivains prouvent que Dieu inspire le Saint-Esprit de l'essence du Fils. Car saint Athanase dit dans le sermon du concile de Nicée : « Nous adorons le Dieu Saint-Esprit, inspiré coéternellement de l'essence du Fils. » Et dans le même endroit : « Dieu a inspiré le Saint-Esprit de son essence. » Et dans sa lettre à Sérapion : « Les hérétiques sont déshérités du Fils, parce qu'ils ne reçoivent pas le Saint-Esprit, fait Dieu de son essence. » Et dans le même traité, comme s'il parloit de ce qu'il dit de son essence, c'est-à-dire de l'essence qui vient de lui : « Le Fils né du Père, ayant en lui l'essence du Père, a conservé en effet le titre, non de paternité, mais de communication dans l'ordre de la nature, afin d'inspirer non le Fils par voie de génération, mais le Saint-Esprit, Dieu égal en toutes choses et coéternel. » Et on peut induire cette conséquence de ses écrits. D'où il est clair que quand on dit, que le Saint-Esprit est inspiré par le Fils, on ne peut pas rapporter ces paroles seulement à la procession temporelle, mais à l'éternelle, selon laquelle le Saint-Esprit a reçu son essence divine du Fils.

Le Saint-Esprit émane du Fils.

D'après ces auteurs, on doit entendre sous le nom d'émanation la procession du Saint-Esprit venant du Fils. Saint Athanase dit dans cette même lettre à Sérapion : « Le Saint-Esprit, émanation vivante

---

credat mundus à me essentialiter Spiritum Paraclitum, et æternaliter spiratum. » Item Cyrillus in libro *Thesaurorum* : « Spiritum sanctum à Christo æternaliter et essentialiter credimus, et confitemur spiratum existere Deum. »

Quod de essentia Filii spiratur Spiritus sanctus.

Ad hoc etiam facit quod in eisdem authoritatibus continetur, quod de essentia Filii spirat Spiritus sanctus. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilii : « De essentia ipsius Verbi adoramus spiramen Spiritum coæternaliter spiratum Deum. » Et in eodem : « Deus ex sua essentia spiravit Spiritum sanctum. » Et in Epistola ad Serapionem : « Hæretici à Filio sunt exhæredati, quia ab ejus essentia essentialiter Deum spiratum non recipiunt Spiritum sanctum. » Et in eodem quasi exponens quod dicit ex sua essentia, id est, ex se essentia, sic dicit : « Filius natus à Patre in se Patris naturam tenens, equidem nomen non paternitatis, sed communicabilitatis cum ordine naturæ servavit, ut ex se sua essentia non Filium gignitive, sed Spiritum sibi per omnia æqualem Deum et coæternum spiraret ; et hoc quidem multoties ex verbis ejus habetur. » Ex quo patet, quod cum dicitur, Spiritus sanctus spiratus esse à Filio, non potest referri ad processionem temporalem tantum, sed ad æternam, secundum quam Spiritus sanctus à Filio essentiam divinam accepit.

Quod Spiritus sanctus emanat à Filio.

Habetur etiam ex authoritatibus eorumdem doctorum processio Spiritus sancti à Filio sub verbo emanationis. Dicit enim Athanasius in prædicta Epistola ad Serapionem : « A Verbo vivente Spiritus vivus

et vertu indéfectible du Dieu fort, est répandu d'en haut sur l'Eglise. » De même, Théodoret, dans son commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Ephésiens : « Le Saint-Esprit émane d'en haut de Jésus-Christ, et est donné libéralement à tous ceux qui le reçoivent. »

Le Saint-Esprit découle du Fils, et cela de toute éternité.

Nos saints docteurs, pour démontrer la procession du Saint-Esprit comme émanant du Fils, se servent du terme écoulement. Saint Athanase, parlant de la personne du Christ, dans son sermon du concile de Nicée : « J'envoie les Apôtres dans le monde, non par la vertu d'un homme, mais par la puissance de l'Esprit saint qui découle de mon essence. » Et dans le même sermon : « Si on ne doit pas croire et dire du Saint-Esprit, qu'il est la vérité du Père et du Fils, coessentiel à l'un et à l'autre, émanant de leur essence, comment notre Dieu sauveur dirait-il, dans le symbole du baptême du salut, que le Père et le Fils ont coopéré, de concert avec lui, à notre salut. » Et dans son Epître à Sérapion : « Le Saint-Esprit a fait croire et dire par les Pères du concile de Nicée, que le Fils est coessentiel au Père, dont il est l'Esprit, coessentiel avec lui, et émanant de son essence. » Et saint Cyrille au livre des *Trésors* : « Quand le Saint-Esprit est répandu en nous, il montre que nous sommes faits à l'image de Dieu : il émane, en effet, du Père et du Fils. » D'où l'on conclut que le Saint-Esprit vient du Fils, comme tirant son essence de lui.

Le Fils donne l'origine au Saint-Esprit.

On voit, dans les mêmes auteurs, que le Fils donne l'origine au Saint-Esprit. Saint Athanase écrit, en effet, dans son sermon du

---

emanans, et à forti virtus indeficiens, desuper effunditur Ecclesiæ. » Item Theodoricus super Epistola *ad Eph.* : « Spiritus sanctus desursum emanat à Christo, et sine invidia datur omnibus accipientibus. »

Quod Spiritus sanctus profluit à Filio, et quod ab æterno.

Utuntur autem prædicti doctores ad processionem Spiritus sancti à Filio ostendendam, verbo profluxus. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilii, ex persona Christi loquens : « Mitto Apostolos in mundum non in virtute hominis, sed in virtute Spiritus sancti ex mea usia profluentis. » Et in eodem sermone : « Si non ita credendum est de Spiritu sancto, et prædicandum, quod sit veritas Patris et Filii coessentialis utrique, de essentia eorum profluens, quomodo in divo symbolo salutiferi baptismatis salvator Deus Filius sibi et Patri cooperanti salutem nostram connumeraret ? » Et in Epistola ad Serapionem dicit : « Spiritus sanctus coessentialem Patri Filium, cujus ipse erat Spiritus, et eidem coessentialis, ipse tanquam de essentia ejus profluens Deus, per patres Nicenos credi et prædicari fecit. » Et Cyrillus dicit in libro *Thesaurorum* : « Quando Spiritus sanctus in nobis effunditur, configuratos demonstrat nos Deo : profluit enim à Patre et Filio. » Ex quo etiam habetur, quod Spiritus sanctus ab æterno est à Filio tanquam ab ipso essentiam habens.

Item quod Filius deoriginat Spiritum sanctum.

Ex authoritatibus eorumdem etiam habetur, quod Filius deoriginat Spiritum sanctum. Dicit enim Athanasius in sermone

concile de Nicée, que « le Fils, en tant que Dieu, donne naissance de lui-même et comme coessentiel au Saint-Esprit, en l'inspirant. » Et dans son Epître à Sérapion, il écrit que « le Fils opère, comme par sa propre puissance, par le Saint-Esprit tiré naturellement de lui, » ce qui ne peut convenablement s'appliquer à la procession temporelle. Car on tire son origine de celui de qui on tient l'existence. Donner son origine à quelque chose est, en effet, lui donner naissance.

Le Fils est l'auteur du Saint-Esprit.

Les Pères grecs soutiennent aussi que le Fils est l'auteur de l'Esprit saint. Tel Athanase dans son Epître à Sérapion : « L'Apôtre, dit-il, attribue au Fils, son auteur, ce que fait et opère en lui l'Esprit saint : comme le Fils attribue à Dieu le Père, son principe, ce qu'il fait lui-même. » Or l'autorité, dans les personnes divines, n'appartient pas à toutes indifféremment, si ce n'est dans leurs relations divines et éternelles. Le Saint-Esprit vient donc éternellement du Fils.

Le Fils est le principe du Saint-Esprit.

Les mêmes Pères soutiennent que le Fils est le principe du Saint-Esprit. Saint Grégoire de Nazianze dit, en effet, dans son sermon du concile de Constantinople : « Il faut croire à la sainte Trinité, c'est-à-dire au Père, sans principe, le Fils ayant son principe du Père, véritable principe, et le Saint-Esprit, un seul Dieu en tout et par-dessus tout, avec le Fils, son principe. » Le Père étant le principe du Fils, en tant qu'il tient de lui éternellement, le Saint-Esprit vient donc du Fils éternellement.

Niceni concilii, quod « ipse Filius ex se naturaliter et coessentialiter ut est Deus, deoriginat spirando Spiritum. » Et in Epistola ad Serapionem dicit, quod « Filius in Spiritu à se deoriginato naturaliter operatur tanquam in sua à propria virtute, quod non videtur convenienter ad temporalem processionem posse trahi. » Nam ab illo deoriginatur aliquis, à quo habet suum esse. Deoriginare enim est originem alicui dare.

Quod Filius est author Spiritus sancti.

Habetur etiam à prædictis doctoribus, quod Filius sit author Spiritus sancti. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem: « Apostolus quæ in eo operatur Spiritus et efficit, Filio authori ejus attribuit : sicut et Filius quæ ipse facit opera, suo authori Deo Patri attribuit. » Authoritas autem in divinis personis unius ad alteram non est, nisi secundum quod æternaliter una est ab alia. Est ergo Spiritus sanctus æternaliter à Filio.

Item quod Filius est principium Spiritus sancti.

Habetur etiam in prædictis authoritatibus, quod Filius sit principium Spiritus sancti. Dicit enim Gregorius Nazianzenus in sermone concilii Constantinopolitani : « Necessarium est credere sanctam Trinitatem, Patrem scilicet sine principio, Filium vero principium à Patre principio, Spiritum autem sanctum cum principio Filio unum Deum esse per omnia, et super omnia. » Pater autem per hoc est principium Filii, quod Filius est ab eo æternaliter. Spiritus ergo sanctus æternaliter est à Filio.

Le Fils est la source du Saint-Esprit.

C'est encore de ces mêmes auteurs, qu'on induit que le Fils est la source du Saint-Esprit. Saint Athanase écrit, en effet, dans son sermon du concile de Nicée : « Le Saint-Esprit est dans le Fils, comme le fleuve dans la source : et le Fils est dans le Père, comme la lumière dans le soleil qui éclaire la nature de son éclat : de même les élus sont dans le Père et le Fils, par la grâce du Saint-Esprit. » Et dans sa lettre à Sérapion : « Le Fils est dans le Père une source et une lumière desquelles le Saint-Esprit est le véritable fleuve et l'éclat de la gloire éternelle. » Il dit encore dans la même Epître : « Le Saint-Esprit n'opère point en Dieu par le Christ, son Verbe, c'est-à-dire sa source naturelle. » Et plus loin : « Le Fils, source du Saint-Esprit, les renferme tous deux en lui-même, c'est-à-dire le Père et le Saint-Esprit, entre lesquels il tient le milieu. » Et le même saint Athanase dans son sermon de l'Incarnation du Verbe : « Le prophète David chante dans ses Psaumes : La source de vie est en vous, parce que dans le Père et le Fils est la source de l'Esprit saint. » D'où l'on conclut que le Fils est le principe de l'Esprit saint, qui lui est coéternel.

On conclut de tout ceci que le Saint-Esprit procède du Fils.

Quelques ennemis de la vérité, après tant et de si puissantes autorités, veulent refuser leur assentiment à la vraie foi, en opposant que bien qu'il soit clair que le Saint-Esprit est, tire son origine, est inspiré, émane et découle du Fils, on ne peut pas convenir qu'il en procède. Car cette conclusion, disent-ils, ne peut se tirer d'aucun des nombreux textes des saints Pères, ni de l'Ecriture sainte, qui n'affirme point que

---

Item quod Filius sit fons Spiritus sancti.

Habetur etiam ex authoritatibus eorum, quod Filius sit fons Spiritus sancti. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilii : « Sic Spiritus est in Filio, sicut fluvius est in fonte : et Filius est in Patre, sicut splendor in solo gloriæ per naturam : sic per gratiam Spiritus sancti electi sunt in Patre et Filio. » Et in Epistola ad Serapionem dicit : « Est equidem Filius apud Patrem fons et lux, cujus fontis et lucis Spiritus sanctus est verus fluvius et splendor æternæ gloriæ. » Et in eadem Epistola dicit : « Non enim Spiritus sanctus operatur in Deo Christo Verbo suo, scilicet naturali fonte. » Et infra : « Filius et fons Spiritus sancti utrumque in se continet, Patrem scilicet et Spiritum, quorum ipse medium ordinem tenet. » Et idem Athanasius in sermone de Incarnatione Verbi dicit : « David psallit dicens : Quoniam apud te est fons vitæ : quoniam equidem apud Patrem Filius est fons Spiritus sancti. » Ex quo etiam habetur, quod Filius sit principium Spiritus sancti sicut à se æternaliter existentis.

Conclusio ex omnibus, quod Spiritus sanctus procedit à Filio.

Volunt autem quidam adversarii veritatis post tot testimonia, veræ fidei confessioni resistere dicentes, quod Spiritus sanctus, quamvis probetur esse, existere, spirari, emanare, et profluere à Filio, non tamen est concedendum, quod à Filio procedat. Hoc enim in nulla præmissarum authoritatum continetur, neque etiam in authoritate sacræ Scripturæ, quæ Spiritum sanctum à Patre dicit procedere, Patri in hoc

le Saint-Esprit procède du Fils, n'assimilant en rien le Fils au Père, dans cette opération divine, comme, par exemple, lorsque saint Jean dit au chap. XV : « Lorsque le Paraclet que je vous enverrai de mon Père, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, sera venu. » Il faut donc prouver que les auteurs que nous avons cités démontrent que le Saint-Esprit procède du Fils. Parmi tous les termes qui expriment l'origine des personnes divines, celui de Verbe est celui qui est employé le plus ordinairement, et est pourtant celui qui détermine le moins le mode d'origine. Car, selon le langage habituel, on dit toujours d'une chose qui vient d'une autre, qu'elle en procède; soit qu'elle en vienne naturellement, comme on dit que Pierre procède de son père, ou en émane, comme le souffle de celui qui le pousse; ou qu'il en découle, comme le fleuve procède de la source; ou bien comme œuvre, comme un édifice procède de l'architecte; ou comme d'une chose seulement locale, comme quand on dit de l'époux qu'il sort du lit nuptial. Mais on ne peut pas dire d'une chose qui vient d'une autre, de quelque façon que ce soit, qu'elle est inspirée, engendrée, qu'elle en découle, qu'elle est envoyée. Et en ce sens, le mot de Verbe est parfaitement accommodé à l'origine des personnes divines, parce que, comme nous l'avons dit, on définit mieux les choses divines par des termes généraux que par des expressions propres. Il suit donc de tout ce que nous avons dit, que le Saint-Esprit vient du Fils, qu'il en découle, qu'il en est inspiré, qu'il en émane, que le Saint-Esprit procède du Fils.

Découler ou procéder, est la même chose, dans les personnes divines.

C'est l'idée de saint Cyrille, dans son exposition du Symbole de Nicée : « Le Saint-Esprit est coessentiel au Père et au Fils, et il en découle, c'est-à-dire qu'il procède de Dieu, comme de la source de la

---

Filium non adjungens, cum dicitur *Joan.*, XV : « Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis qui à Patre procedit. » Ostendendum est ergo quod ex præmissis de necessitate sequitur, quod Spiritus sanctus procedat à Filio. Verbum enim processionis inter omnia quæ ad originem pertinent, magis invenitur esse commune, et minus modum originis determinare. Quicquid enim quocumque modo est ab aliquo secundum consuetum modum loquendi ab ipso procedere dicimus, sive sit ab eo naturaliter, sicut Petrus dicitur à suo patre processisse, seu emanasse, sicut spiramen procedit à spirante; seu effluxisse, sicut fluvius procedit à fonte; sive artificialiter, sicut domus procedit ab artifice; seu localiter tantum, sicut sponsus dicitur de thalamo procedens. Non autem quicquid est ab alio quocumque modo, potest dici spirari, vel generari, vel fluere, vel mitti : et propter hoc, Verbum processionis etiam origini divinarum personarum est maxime accommodum : quia, sicut supra dictum est, divina per communia melius quam per specialia designantur. Ex quocumque ergo eorum quæ sunt ostensa, scilicet quod Spiritus sanctus existit à Filio, vel fluit, vel spiratur, vel emanat, de necessitate concluditur, quod Spiritus sanctus à Filio procedat.

Quod idem est in divinis personis profluere et procedere.

Item Cyrillus in expositione Niceni symboli dicit : « Coessentialis est Spiritus Patri et Filio, et profluit, hoc est procedit tan-

Divinité et de son Père. » D'où l'on conclut que c'est la même chose, dans les personnes divines, de découler ou de procéder. Or, le Saint-Esprit découle du Fils, comme nous l'avons prouvé plus haut; donc il en procède.

Mais ce qui le prouve encore mieux, ce sont ces paroles de son Epître adressée à Nestorius, que « le Christ est la vérité, et que le Saint-Esprit découle de lui comme de Dieu et du Père. » En effet, si découler du Père est la même chose que d'en procéder, dès lors que nous avons démontré qu'il en découle, il est prouvé qu'il en procède. C'est aussi ce que dit saint Grégoire, dans son sermon de l'Epiphanie : « Le Saint-Esprit procède d'où il vient; » or, il sort du Fils, comme nous l'avons prouvé; donc il en procède. Saint Cyrille dans son commentaire sur le prophète Joël : « Le Saint-Esprit sort du Fils, il est en lui et de lui, comme on croit qu'il vient de Dieu et du Père. » Et le moine Maxime, dans son sermon du chandelier et des sept flambeaux, dit aussi : « Comme le Saint-Esprit tient à Dieu par nature et selon l'essence, ainsi vient-il véritablement du Fils, par nature et par essence, en tant que Dieu, procédant du Père par le Fils; » ce qui doit s'entendre ainsi : il vient du Père comme procédant de lui. Saint Athanase dit dans sa lettre à Sérapion : « Ce que le Fils est à l'égard du Père, dans l'ordre de la nature, le Saint-Esprit l'est à l'égard du Fils. » Et dans la même lettre, en parlant de la personne du Fils : « Les mêmes relations d'ordre et de nature que le Saint-Esprit a avec moi Fils, et qui le font Dieu de Dieu, je les ai à l'égard du Père, et elles me font, comme lui, Dieu de Dieu. » Et saint Basile contre Eunomius : « Ce que le Fils est à l'égard du Père, le Saint-Esprit l'est à l'égard du Fils. Or les relations du Fils au Père, sont les relations de procession. » Le Fils dit, en

---

quam à fonte ex Deo et Patre. » Ex quo habetur, quod idem est in divinis personis profluere et procedere. Spiritus autem sanctus profluit à Filio, ut supra ostensum est. Ergo à Filio procedit.

Hoc autem magis confirmatur, ex hoc, quod in Epistola Nestorio directa dicit, quod « Christus est veritas, et Spiritus sanctus profluit ab eo sicut ex Deo, et Patre. » Si ergo idem est ipsum profluere à Patre quod procedere, etiam per hoc quod à Filio profluit, ostenditur ab eodem procedens. Item Gregorius Nazianzenus in sermone de Epiphania : « Spiritus sanctus unde est, inde procedit : est autem à Filio sicut probatum est; à Filio ergo procedit. » Item Cyrillus dicit *super Johelem* : « Spiritus sanctus est proprius ipsius Christi, et in ipso, et ex ipso, quemadmodum et ab ipso intelligitur Deo, et Patre. » Et Maximus monachus in sermone de candelabro et septem lucernis : « Spiritus sanctus quemadmodum per naturam existit à Deo Patre secundum essentiam, sic et à Filio secundum naturam et essentiam existit veraciter tanquam ex Patre per Filium procedat Deus, » intelligitur autem, et est ex Patre sicut ab ipso procedens. Item Athanasius dicit in Epistola ad Serapionem : « Quemadmodum Filius se habet ad Patrem ordine naturæ, ita et Spiritus sanctus se habet ad Filium; » et in eadem Epistola dicit ex persona Filii loquens : « Eumdem ordinem, et eamdem naturam habet Spiritus ad me Filium ut sit Deus de Deo, quem ordinem et quam naturam habeo ego ad Patrem ut sim Deus de Deo. » Item Basilius *contra Eunomium* : « Sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium : Filius autem hoc modo se habet ad Patrem, sicut ab eo procedens. » Dicit enim Filius, *Joan.*, VIII :

effet, dans l'Evangile de saint Jean, chap. VIII : « Je procède de Dieu et j'en viens. » Donc le Saint-Esprit procède du Fils. Saint Epiphane emploie le terme même de procession, dans son traité de la *Trinité*. « Selon le mode que personne n'a connu le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, de même, je puis dire que personne n'a connu le Saint-Esprit, si ce n'est le Père et le Fils, duquel il vient et d'où il procède. » Et saint Athanase, dans son Symbole : « Le Saint-Esprit non fait, non créé, non engendré, mais procédant du Père et du Fils. »

Les docteurs grecs et latins se servent des mêmes preuves pour démontrer la procession du Saint-Esprit.

Il faut faire attention que les mêmes preuves servent aux Grecs et aux Latins, pour établir que le Saint-Esprit procède du Fils. Saint Anselme, dans son traité de la procession du Saint-Esprit, argumente, pour prouver sa thèse, de ce que le Père et le Fils sont de même nature. Il s'ensuit de là que le Père et le Fils ne diffèrent en rien, si ce n'est que l'un est le Père, et l'autre le Fils. Or, faire procéder de soi le Saint-Esprit, n'est un attribut ni de la paternité, ni de la filiation. Car le Père n'est point Père parce que le Saint-Esprit procède de lui. Et il ne répugne aucunement au Fils de ce que le Saint-Esprit procède de lui. Il reste donc que la procession du Saint-Esprit est commune au Père et au Fils. Saint Athanase, dans son *Arche* sur saint Jean, fait ce raisonnement : « De ce que le Fils possède essentiellement tout ce qui est au Père, il s'ensuit qu'il a le Saint-Esprit. » Saint Cyrille dans son livre des *Trésors* : « L'Apôtre dit avec raison que l'Esprit de Jésus-Christ et l'Esprit du Père est un et non multiple, parce que tout

---

« Ego ex Deo processi, et veni, » ergo et Spiritus sanctus procedit ex Filio. Sed et verbo ipso processionis utitur Epiphanius in libro *De Trinitate*, dicens : « Secundum quem modum nemo novit Patrem nisi Filius, neque Filium novit quis, nisi Pater, sic audeo dicere, neque Spiritum sanctum novit quis, nisi Pater et Filius à quo accipit, et à quo procedit. » Et Athanasius in Symbolo dicit : « Spiritus sanctus à Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

Quod ad ostendendum processionem Spiritus sancti, eisdem rationibus utantur græci et latini doctores.

Considerandum est etiam, quod eisdem rationibus utuntur doctores Græcorum ad ostendendum processionem Spiritus sancti à Filio, quibus et utuntur latini doctores. Argumentatur enim Anselmus in libro de Processione Spiritus sancti ad ostendendam processionem Spiritus sancti ex hoc quod Pater et Filius sunt unius essentiæ. Ex quo sequitur, quod Pater et Filius non differant ab invicem nisi in hoc, quod hic est Pater, ille Filius. Habere autem Spiritum sanctum ex se procedentem non pertinet ad rationem paternitatis, neque ad rationem filiationis. Non enim ex hoc Pater dicitur Pater, quia Spiritus sanctus ab eo procedit. Neque filiationi repugnat, quod habeat ex se Spiritum procedentem. Relinquitur ergo, quod habere ex se Spiritum procedentem, est commune Patri et Filio. Et similiter Athanasius in *Teca super Joannem* sic argumentatur : « Ex quo Filius omnia quæ Patris sunt, essentialiter habet, habet et Spiritum. » Et Cyrillus dicit in libro *Thesaurorum* : « Vere Spiritum Christi et Spiritum Patris Apostolus dicit esse unum et non plures, quoniam omnia quæ sunt

ce qui est au Père, passe par droit naturel en vérité et proprement au Fils. » Ce qui dénote suffisamment, que lorsque l'Evangile dit que l'Esprit saint procède du Père, il donne à entendre qu'il procède également du Fils, malgré qu'il ne le dise pas expressément. Ce qui est essentiel au Père et au Fils, si on l'attribue au Père, doit s'entendre du Fils, quoiqu'on veuille l'exclure. Comme quand on lit au chap. XVII de saint Jean : « Afin qu'ils connoissent que vous êtes le seul vrai Dieu. » Et au chap. VI de la première Epître à Timothée : « Il le fera paroître (le Christ) dans son temps, bienheureux et seul puissant Roi des rois et Dominateur des puissances, qui seul a l'immortalité. » Or on comprend que tout ceci s'applique au Fils, parce que le Père et le Fils ne sont qu'un, selon la nature, d'après ces paroles de saint Jean : « Le Père et moi, nous ne sommes qu'un. » Comme il appartient au Père et au Fils de faire procéder d'eux-mêmes le Saint-Esprit, comme de tout ce qui est de leur essence, ainsi qu'il est prouvé par l'Evangile que le Saint-Esprit procède du Père, il faut conclure qu'il procède également du Fils. Par la même raison, quand on lit dans le symbole de Nicée, que « le Saint-Esprit procède du Père, » il faut entendre qu'il procède aussi du Fils. De même, quand on voit dans le même symbole, que « le Père est appelé tout-puissant, créateur des choses visibles et invisibles, » on doit aussi l'entendre du Fils.

Le Saint-Esprit est distingué du Fils par ce qu'il a de lui.

Les écrits des saints Pères que nous avons cités prouvent que le Saint-Esprit est distingué du Fils par le côté même de la nature, qui le fait procéder de lui. Car saint Grégoire de Nysse dit : « En parlant des attributs de la Divinité, nous avouons que la nature divine est

---

Patris, veraciter et proprie transeunt secundum naturam in vero Filio. » Ex hoc autem patet, quod cum dicitur in Evangelio, Spiritum sanctum à Patre procedere, datur intelligi, quod procedat à Filio, licet in Evangelio non addatur. Ea enim quæ essentialiter dicuntur de Patre et Filio, dicta de Patre, oportet quod intelligantur de Filio, etiamsi cum exclusione dicantur. Sicuti cum dicitur *Joan.*, XVII : « Ut cognoscant te solum Deum verum ; » et I. *Timoth.*, VI : Quem, scilicet Christum suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem. » Intelliguntur enim hujusmodi et de Filio verificari ea ratione : quia Filius et Pater secundum essentiam unum sunt, secundum quod dicitur *Joan.*, X : « Ego et Pater unum sumus. » Cum igitur habere Spiritum ex se procedentem, sit commune Patri, et Filio, sicut ea quæ dicuntur essentialiter, ut ex dictis patet cum dicitur in Evangelio, Spiritum sanctum à Patre procedere, intelligendum est, quod procedat à Filio. Eadem ratione cum in Symbolo à Patribus edito dictum est, quod « Spiritus sanctus procedit à Patre, » intelligi oportet, quod procedit et à Filio. Sicut cum de Patre in eodem Symbolo dicitur, quod « sit omnipotens, visibilium et invisibilium factor, » oportet quod et de Filio intelligatur.

Quod Spiritus sanctus distinguitur à Filio per hoc quod est ab eo.

Ostenditur etiam ex dictis dictorum Patrum, quod Spiritus sanctus à Filio distinguitur per hoc quod ab eo est. Dicit enim Gregorius Nyssenus : « Dogma facientes de deitate, immutabilem esse naturam divi-

immuable : mais nous ne nions pas la différence qui existe entre la cause et l'effet qui la produit, c'est-à-dire la différence qui est selon le principe, et qui sort du principe lui-même, comme nous l'avons expliqué plus haut. » Et il ajoute ensuite : « Nous apercevons encore une autre différence : un produit immédiat du premier principe, savoir, le Fils du Père, et un autre produit de l'effet et du principe, c'est-à-dire le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. » Par la première différence, le Fils et le Saint-Esprit sont distincts du Père ; par la seconde différence, le Saint-Esprit du Fils, parce que le Fils procède du Père, mais non par le Saint-Esprit, tandis que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Richard de Saint-Victor trouve la différence des deux processions, en ce que le Fils procède d'un seul, et le Saint-Esprit de deux à la fois. Il résulte donc de ces deux sentiments, que le Fils et le Saint-Esprit ne seroient pas distincts entre eux, si l'un ne venoit pas de l'autre.

La distinction des personnes divines est établie d'après un certain ordre de la nature.

De même, la distinction des personnes divines doit suivre un certain ordre, qui est celui de la nature, comme dit saint Augustin. Saint Athanase, dans son Epître à Sérapion, assimile à une chaîne l'ordre qui distingue les personnes de la sainte Trinité. « En effet, comme celui qui tire le premier anneau d'une chaîne, tient le milieu et l'autre extrémité, de même, celui qui blasphème contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire la troisième personne de la Trinité, blasphème contre le Fils, qui est le milieu, et contre le Père, qui est le dernier, c'est-à-dire l'anneau principal de la chaîne du troisième ordre divin, distinct et séparé. Ainsi, en sens inverse, celui qui croit au Saint-Esprit et le re-

---

nam confitemur : sed differentiam quæ est secundum causam et causatum, non negamus, id est, secundum principium, et quod est de principio, ut supra expositum est. » Et postea subdit : « Item aliam differentiam intelligimus. Unum nempe propinquum ex primo, scilicet Filium ex Patre, alium autem ex propinquo et ex primo, scilicet Spiritum ex Filio et ex Patre. » Patet ergo quod per primam differentiam, Spiritus sanctus et Filius à Patre distinguuntur : per secundam autem distinguitur Spiritus sanctus à Filio, quia scilicet Filius à Patre procedit, non per Spiritum, sed Spiritus sanctus per Filium. Sicut et Richardus de S. Victore in V. *De Trinitate*, ostendit duarum processionum differentiam per hoc, quod Filius procedit ab uno tantum, Spiritus vero sanctus à duobus. Relinquitur ergo secundum utriusque sententiam, quod Filius et Spiritus sanctus ab invicem non distinguerentur, si unus ab alio non esset.

Quod oportet distinctionem personarum esse secundum aliquem ordinem naturæ.

Item distinctio personarum oportet quod sit secundum aliquem ordinem, qui est ordo naturæ, ut Augustinus dicit. Unde et ordinem personarum distinctarum Athanasius in Epistola ad Serapionem catenæ assimilat dicens : « Equidem sicut qui caput catenæ trahit medium, et aliam extremitatem trahit, sic et qui in Spiritum blasphemat, scilicet tertiam personam, et in Filium medium, et in Patrem extremum, id est, principium caput catenæ tertii discreti inconfusi ordinis divini blasphemat. Sicut et è converso qui Spiritum

connoît pour Dieu, connoît le Fils duquel il procède; de même, celui qui tient un anneau d'une chaîne et le tire à lui, saisit le milieu, et, par le milieu, saisit l'autre extrémité. » Pour cette raison, il écrit dans la même lettre : « Nous disons que le Saint-Esprit Paraclet est le terme du bienheureux et suressentiel ordre divin, et qu'il atteint infailliblement sa fin dans sa personne, comme le Père, en principe, est le chef de cet ordre divin et le principe originel. Le Fils tient réellement le milieu des deux extrémités de l'ordre divin, qui sont le Père et le Fils. » Et peu après : « Le Père achève en lui, principe du triple ordre divin, par le moyen de son Fils engendré de lui, la fin de cet ordre divin par sa propre essence naturelle, dans le troisième terme qui est le Saint-Esprit procédant de l'un et de l'autre. » Saint Cyrille dit dans son livre des *Trésors*, que « le Saint-Esprit procède du Fils par sa nature, qu'étant envoyé de lui au monde, il renouvelle l'Eglise et est le terme de la sainte Trinité. » Et il conclut ainsi : « Si Dieu est tel, le Saint-Esprit procède du Fils de Dieu. » Car si le Saint-Esprit ne procédoit pas du Fils, le Saint-Esprit ne seroit pas plus le terme de la Trinité que le Fils, et il ne faudroit pas assimiler l'ordre de la sainte Trinité à une chaîne, mais plutôt à un triangle. Et Richard de Saint-Victor insinue cette raison, dans son quatrième traité de la *Trinité*, où il prouve qu'il ne peut y avoir qu'une seule personne de la sainte Trinité, de laquelle ne procède point une personne divine, et qu'il ne peut y avoir deux personnes qui procèdent d'une seule. Car l'un et l'autre seroit opposé à l'ordre que nous voyons entre les personnes divines, et cependant il faudroit l'admettre si le Saint-Esprit ne procédoit pas du Fils. Saint Cyrille, dans son livre des *Trésors*, démontre cet ordre des personnes divines, par une autre comparaison prise de l'Ecriture

---

credit, et recipit Deum, recipit et Filium ejus à quo est, sicut qui tenet unum caput catenæ ad se trahens, medium ejus tenet, et per medium aliud caput apprehendit. » Et propter hoc etiam in eadem Epistola idem dicit, quod « Spiritum Paraclitum dicimus terminum beati et superessentialis divini ordinis, et quod infallibiliter terminat proprium finem in se sua hypostasi, sicut et Pater tenet ipsius ordinis caput et fontale principium imprincipiatus ipse. Medium autem extremitatum ordinis, veraciter tenet Filius inter Patrem et Spiritum sanctum. » Et paulo post : « Pater à se principio trini ordinis divini per medium Filium genitum terminat ipsius ordinis finem naturali proprietate in tertio spirato Spiritu. » Cyrillus ètiam dicit, in libro *Thesaurorum* : « Spiritum sanctum ex Filio secundum naturam existentem, et ab ipso ad creaturam missum renovationem Ecclesiæ operantem, et terminum sanctæ Trinitatis existentem. » Et concludit : « Si hoc ita est Deus, ergo ex Deo Filio Spiritus sanctus est. Si enim Spiritus sanctus non esset à Filio, non magis Spiritus sanctus esset terminus Trinitatis quam Filius, nec ordo Trinitatis assimilaretur catenæ, sed magis triangulo. » Hanc etiam rationem tangit Richardus de S. Victore in IV. *De Trinitate*, ubi ostendit, quod « in divinis personis non potest esse nisi una sola persona, à qua non procedat divina persona, nec etiam possunt esse duæ personæ quæ sint ab una sola persona. Utrumque enim prædicto ordini, qui in divinis personis attenditur, repugnaret, quorum tamen utrumque oportet poni si Spiritus sanctus à Filio non procederet. » Hunc etiam personarum divinarum ordinem Cyrillus in libro *Thesaurorum* ostendit sub alia similitudine ex authoritate sacræ Scripturæ

sainte, qui appelle l'Esprit saint, le doigt de Dieu, lorsque Jésus-Christ dit dans l'Evangile : « Si je chasse les démons par le doigt de Dieu ; » et en parlant sur le même sujet, dans un autre Evangile : « Si je les chasse par l'Esprit de Dieu. ». Le Fils est appelé le bras du Père : « Bras du Seigneur, revêtez la force » (Isaïe, chap. LI). Il dit donc : « Comme le bras et la main appartiennent au corps et sont produits par lui, et que le doigt tient naturellement à la main, de même le Fils, bras et main de Dieu, sort du Père par génération, Dieu engendré de Dieu ; et l'Esprit saint, doigt de Dieu, procède du Fils, comme le doigt de Dieu sort naturellement de la main du Père. » On peut donc conclure, par toutes les preuves apportées en même temps par les docteurs latins et grecs, que le Saint-Esprit procède du Fils.

Il est de nécessité de salut de croire que le Saint-Esprit procède du Fils.

Comme il arrive souvent que dans les discussions on n'est point d'accord sur certains points, dans la crainte qu'on ne pense qu'il n'est point de nécessité de salut de croire que le Saint-Esprit procède du Fils, nous allons prouver, par les docteurs grecs, que c'est un article de foi et de nécessité de salut. Saint Athanase dit dans sa lettre à Sérapion : « Fuyez un hérétique après un ou deux avertissements, selon le commandement de l'Apôtre. Quand même vous les verriez s'élever dans l'air, comme Elie, ou marcher sur les eaux de la mer, comme saint Pierre et Moïse, s'ils ne confessent que le Saint-Esprit est Dieu, procédant essentiellement du Fils de Dieu, et que le Fils est engendré éternellement de Dieu le Père, comme nous le professons, ne les recevez pas. » Et encore : « N'ayez aucun rapport avec ceux qui blasphèment

---

assumpta, quæ Spiritum sanctum digitum Dei nominat in Evangelio, cum dicit : « Si in digito Dei ejicio dæmonia, » loco cujus in alio Evangelio dicitur : « Si in Spiritu Dei, etc. » Filius autem dicitur brachium Patris. *Is.*, LI : « Induere fortitudinem brachium Domini. » Dicit ergo : « Sicut brachium et manus naturaliter à corpore innatum, et propagatum existit, et à manu naturaliter fluit digitus, ita à Deo Patre naturaliter Filius brachium, et manus ejus generative à Deo oriuntur, Deus de Deo : et ab ipso Filio tanquam à naturali manu Patris naturaliter producitur profluens Spiritus sanctus Deo digitus. » Concludi ergo potest, quod Spiritus sanctus sit à Filio per rationes uniformiter à doctoribus latinis et græcis prolatas.

Quod credere Spiritum sanctum esse à Filio, est de necessitate salutis.

Quia vero inter disputantes plerumque contradictio accidit circa aliqua, quæ non sunt de necessitate salutis, ne aliquis opinetur non esse de necessitate fidei per quam salvamur, credere Spiritum sanctum esse à Filio, ostendendum est per authoritates doctorum græcorum, hoc esse de necessitate fidei et salutis. Dicit enim Athanasius in Epistola ad Serapionem : « Juxta quod mandat Apostolus, hæreticum hominem post primam et secundam correctionem devita, etiamsi quos videris cum Elia volantes per aera, et cum Petro, et Moyse sicco pede calcantes maria, nisi Spiritum sanctum profiteantur Deum essentialiter ex Deo Filio existentem, sicut et Filium naturaliter Deum genitum æternaliter ex

et qui nient que le Saint-Esprit soit Dieu, procédant de la nature du Fils de Dieu. » Et saint Cyrille dans son livre des *Trésors* : « Il est nécessaire au salut de confesser que le Saint-Esprit est de l'essence du Fils de Dieu, procédant de lui, selon la nature. » Et saint Epiphane dans son traité de la *Trinité* : « Vous vous séparez de la grace de Dieu, lorsque vous ne reconnoissez pas que le Fils est engendré du Père, et que vous niez que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. » Il est donc clair qu'on ne doit point excuser ceux qui nient que le Saint-Esprit procède du Fils.

Le Pontife romain est le premier et le plus grand parmi tous les évêques.

L'erreur de ceux qui prétendent que le vicaire de Jésus-Christ, le Pontife de Rome, n'a point la primauté de l'Eglise universelle, ressemble à celle de ceux qui prétendent que le Saint-Esprit ne procède point du Fils. Car le Christ, Jésus, Fils de Dieu, consacre son Eglise et la marque du signe du Saint-Esprit comme de son caractère et de son sceau, comme il est manifeste par les écrits des Pères que nous avons cités plus haut. Il nous faut donc prouver, par l'autorité des Pères grecs, que ce Vicaire de Jésus-Christ possède la plénitude de la piété, sur toute l'Eglise. En effet, le Canon du concile prouve expressément que le Pontife romain, successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ, est le premier et le plus grand de tous les évêques. « Nous confessons, y est-il écrit, selon les Ecritures et la définition des Canons, que le très-saint Pontife de l'antique Eglise de Rome, est le premier et le plus grand de tous les évèques. » Ceci est conforme à la sainte

---

Deo Patre existentem, ut nos profitemur, eos non recipias. » Et iterum : « Blasphemantibus, et negantibus Spiritum-sanctum Deum esse de natura Dei Filii, non communices. » Item Cyrillus dicit in libro *Thesaurorum* : « Necessarium saluti nostræ est confiteri Spiritum sanctum de essentia Filii existere, tanquam ex ipso secundum naturam existentem. » Item Epiphanius in libro *De Trinitate* : « Te ipsum alienas à gratia Dei, cum non recipis à Patre Filium, neque Spiritum sanctum à Patre et Filio dicis. » Patet igitur, quod nullo modo sunt tolerandi, qui Spiritum sanctum à Filio procedere negant.

Quod Pontifex romanus est primus et maximus inter omnes episcopos.

Similis autem error est dicentium, Christi Vicarium romanæ Ecclesiæ Pontificem non habere universalis Ecclesiæ primatum, errori dicentium, Spiritum sanctum à Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat, et sibi consignat Spiritu sancto quasi suo charactere et sigillo, ut ex supra positis authoritatibus manifeste habetur. Et similiter, Christi Vicarius suo primatu et providentia universam Ecclesiam tanquam fidelis minister Christo subjectam conservat. Ostendendum est ergo ex authoritatibus græcorum doctorum, prædictum Christi Vicarium in totam Ecclesiam Christi pietatis plenitudinem obtinere. Quod enim Romanus Pontifex successor Petri, et Christi Vicarius, sit primus et maximus omnium episcoporum, Canon concilii expresse ostendit sic dicens : « Veneramur secundum Scripturas, et Canonum definitionem, sanctissimum antiquæ Romæ Episcopum, primum esse, et maximum omnium episcoporum. » Hoc autem authoritati consonat sacræ Scripturæ, quæ inter Apostolos Petro attribuit primum locum tam

Ecriture, qui attribue à saint Pierre le premier rang parmi les Apôtres, tant dans l'Evangile que dans les Actes des Apôtres. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostôme, dans son commentaire de saint Matthieu, sur ces paroles : « Les disciples s'approchèrent de Jésus, en disant : Quel est le plus grand dans le royaume des cieux ? » — « Parce qu'ils étaient scandalisés sans pouvoir le dissimuler, pas plus qu'ils ne pouvaient comprimer leur orgueil humilié, parce qu'ils voyaient que saint Pierre avait sur eux la préséance et l'honneur. »

Le même Pontife a la primauté universelle sur toute l'Eglise de Jésus-Christ.

Il est également démontré que le Vicaire de Jésus-Christ a la primauté dans l'Eglise universelle. On lit dans le concile de Calcédoine, que « tout le Synode s'exclama en disant au pape Léon : Vive le très-saint père Léon, apostolique et icumayrique, c'est-à-dire patriarche universel. » Et saint Chrysostôme sur saint Matthieu : « Le Fils a accordé à saint Pierre le pouvoir qui vient du Père et du Fils lui-même, sur tout l'univers entier ; et il a donné à un homme mortel, autorité sur tout ce qui est dans le ciel, en lui en confiant les clefs, pour étendre son Eglise sur toute la terre. » Et dans son Homélie sur saint Jean, chap. VIII : « Il établit saint Jacques pour un seul lieu ; mais il fit saint Pierre maître et docteur de tout l'univers. » Et de même sur les Actes des Apôtres : « Saint Pierre a reçu du Fils autorité sur tous ceux qui lui appartiennent, non comme Moïse sur un seul peuple, mais dans tout l'univers. » Ceci se tire également des saintes Ecritures. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ confia à saint Pierre toutes ses brebis, en disant (Ev. saint Jean, dernier chap.) : « Pais mes brebis ; » et au chap. X : « Pour qu'il n'y ait qu'un seul troupeau et un seul pasteur. »

---

in Evangeliis, quam in Actibus Apostolorum. Unde dicit Chrysostomus *super Matth.*, super illud : « Accesserunt discipuli ad Jesum dicentes : Quis major est in regno cœlorum ? » — « Quia quoddam humanum scandalum conceperunt, quod et in se occultare jam non poterant, et tumorem cordis non sustinebant, in eo quod videbant Petrum sibi præferri, et præhonorari. »

Quod idem Pontifex in totam Ecclesiam Christi universalem prælationem habet.

Ostenditur etiam, quod prædictus Christi Vicarius in totam Ecclesiam Christi universalem prælationem obtineat. Legitur enim in Calcedonensi concilio, quod « tota Synodus clamavit Leoni papæ : Leo sanctissimus Apostolicus, et Icumeraycos, id est, universalis Patriarcha per multos annos vivat. » Et Chrysostomus *super Matth.* : « Filius, quæ Patris est et ipsius Filii, potestatem Petro ubique terrarum concessit, et homini mortali omnium quæ in cœlo sunt, dedit authoritatem, dando eidem claves ad hoc, ut Ecclesiam ubique terrarum amplificet. » Et *super Joan. in Homil.* LXXXV : « Jacobum localiter in loco terminat, Petrum autem totius orbis ordinat magistrum et doctorem. » Item *super Actus Apostolorum* : « Petrus à Filio super omnes qui Filii sunt, potestatem accepit, non ut Moyses in gente una, sed in universo orbe. » Hoc etiam trahitur ex authoritate sacræ Scripturæ. Nam Petro indistincte oves suas Christus commisit dicens, *Joan.*, ultimo : « Pasce oves meas. » Et *Joan.*, X : « Ut sit unum ovile, et unus pastor. »

Le souverain Pontife a, dans l'Eglise, le souverain pouvoir.

Il suit des écrits de nos docteurs, que le souverain Pontife a, dans l'Eglise, la plénitude du pouvoir. Saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, dit dans son livre des *Trésors* : « Comme le Christ issu d'Israël a reçu de son Père le commandement et le sceptre de l'Eglise des Gentils, et le pouvoir sur tout ce qui existe, en sorte que tout courbât le genou devant sa souveraine autorité, de même l'a-t-il accordé entièrement à Pierre et à ses successeurs. » Et encore : « Le Christ n'a accordé qu'à Pierre son suprême pouvoir. » Et plus bas : « Le pied de Jésus-Christ est l'humanité, c'est-à-dire que l'une des trois personnes a revêtu, dans l'unité de sa personne, l'homme lui-même, à qui toute l'éternité a donné l'autorité la plus entière, qu'il a transférée à son Père, sur tout empire et sur toute principauté, afin que les anges de Dieu l'adorent ; et qu'il a remis entièrement, par son sacrement et sa puissance, à Pierre et à son Eglise. » Et Pierre Chrysologue, répondant à la demande des Bulgares, dit en parlant de la personne du Christ : « Je t'interroge trois fois, m'aimes-tu ? m'aimes-tu ? m'aimes-tu ? parce que, timide et tremblant, tu m'as nié trois fois. Mais converti maintenant, dans la crainte que tes frères ne pensent que tu aies perdu la grâce et le pouvoir des clefs, parce que tu m'aimes, je te confirme, devant eux, mes pleins pouvoirs. » Et ceci est encore prouvé par l'Ecriture, car le Seigneur, au dix-septième chapitre de saint Matthieu, dit sans restriction à saint Pierre : « Tout ce que tu délieras sur la terre, sera délié dans le ciel. »

Quod idem habet in Ecclesia potestatis plenitudinem.

Habetur etiam ex prædictorum doctorum authoritatibus, quod Romanus Pontifex habeat in Ecclesia plenitudinem potestatis. Dicit Cyrillus Patriarcha Alexandrinus in libro *Thesaurorum* : « Sicut Christus accepit à Patre dux et sceptrum Ecclesiæ gentium ex Israel egrediens super omnem principatum, et potestatem, super omne quodcumque est, ut ei cuncta curventur, plenissimam potestatem, sic et Petro et ejus successoribus plenissime commisit. » Et etiam : « Nulli alii quam Petro Christus quod suum est plenum, soli dedit. » Et infra : « Pedes Christi humanitas est, scilicet ipse homo, cui tota æternitas plenissimam dedit potestatem, quem unus trium assumpsit in unitate personæ, transvexit ad Patrem super omnem principatum, et potestatem, ut adorent eum omnes angeli Dei, quem totum dimisit per sacramentum et potestatem Petro, et Ecclesiæ ejus. » Et Chrysostomus dicit *ad consulta Bulgarorum,* ex persona Christi loquens : « Ter te interrogo, an ames, an ames, an diligas, quia ter me trepidus et timidus negasti. Nunc autem reductus, ne credant te fratres gratiam et clavium authoritatem amisisse, quia amas me, coram ipsis id tibi jam confirmo, quod meum est plenum. » Hoc etiam trahitur authoritate Scripturæ. Nam Dominus, *Matth.*, XVI, universaliter Petro dixit : « Quodcumque solveris super terram, erit solutum, et in cœlis. »

Il a hérité du pouvoir que Jésus-Christ a donné à saint Pierre.

On prouve que saint Pierre étant le Vicaire de Jésus-Christ et le Pontife romain successeur de saint Pierre, ce dernier a dû hériter de son pouvoir. Il est écrit au Canon du concile de Calcédoine : « Si quelque évêque est noté d'infamie, qu'il ait la liberté d'en appeler au bienheureux évêque de l'antique Eglise de Rome. Car nous avons Pierre, notre père, pour refuge, et qu'à lui seul appartient le droit, à la place de Dieu, de connoître la criminalité d'un évêque accusé, par le pouvoir des clefs que Dieu lui a données. » Et plus bas : « Que tout ce qu'il décide, soit accepté comme du vicaire du trône apostolique. » Saint Cyrille, patriarche de Jérusalem, dit en parlant de la personne du Christ : « Toi pour un temps, et moi éternellement, je serai avec tous ceux que je mettrai à ta place, par l'autorité et mes sacrements, de même que je suis avec toi. » Saint Cyrille dit, dans son livre des *Trésors*, que « les Apôtres ont affirmé, dans l'Evangile et dans leurs Epîtres, que, pour la doctrine, Pierre et son Eglise tenaient la place de Dieu, lui donnant la préséance dans toute réunion et dans toute assemblée, dans toutes les élections et dans toutes les décisions. » Et plus bas : « Tous inclinent la tête devant lui (Pierre), de droit divin, et tous les primats du monde lui obéissent comme au Seigneur Jésus. » Saint Chrysostôme dit, en parlant de la personne du Fils : « Pais mes brebis, c'est-à-dire, sois à la tête de tes frères, à mon lieu et place. »

C'est à lui qu'il appartient de fixer les articles de foi.

Il s'agit ici de prouver qu'il appartient au Pontife de Rome de déterminer les articles de notre croyance. Or saint Cyrille dit dans son livre des *Trésors* : « Afin que nous soyons les membres de notre chef, le

---

Quod in eadem potestate quæ collata est Petro à Christo.

Ostenditur etiam, quod Petrus sit Christi Vicarius, et Romanus Pontifex Petri successor in eadem potestate ei à Christo collata. Dicit enim Canon concilii Calcedonensis : « Si quis episcopus prædicatur infamis, liberam habeat sententiam appellandi ad beatissimum Episcopum antiquæ Romæ, quia habemus Petrum Patrem refugii, et ipsi soli libera potestate loco Dei sit jus discernendi episcopi criminati infamiam, secundum claves à Domino sibi datas. » Et infra : « Et omnia ab eo diffinita ab eo teneantur tanquam à Vicario apostolici throni. » Item Cyrillus, Hierosolymitanus Patriarcha, dicit ex persona Christi loquens : « Tu cum fine, et ego sine fine, cum omnibus quos loco tui ponam, plene et perfecte sacramento et authoritate cum eis ero, sicut sum et tecum. » Et Cyrillus in libro *Thesaurorum* dicit, quod « Apostoli in Evangeliis et Epistolis affirmaverunt in omni doctrina Petrum esse loco Dei, et ejus Ecclesiam eidem dantes locum in omni capitulo et synagoga, in omni electione et affirmatione. » Et infra : « Cui scilicet Petro, omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu obediunt. » Et Chrysostomus dicit ex persona Filii loquens : « Pasce oves meas, id est : Loco mei præpositus esto fratrum. »

Quod ad eum pertinet determinare quæ sunt fidei.

Ostenditur etiam, quod ad dictum Pontificem pertineat quæ fidei sunt determi-

trône apostolique des Pontifes romains, à qui nous devons demander ce que nous devons croire et professer. » De même Maxime dans son Epître aux Orientaux : « Toutes les régions de la terre qui ont reconnu sincèrement le Seigneur, et tous les catholiques de l'univers qui confessent la vraie foi, tournent les yeux vers l'Église de Rome, comme vers le soleil, et c'est d'elle qu'ils recevront à bon droit la lumière de la foi catholique et apostolique. » Car Pierre est le premier qui ait confessé la perfection de la foi, selon l'enseignement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme il est écrit au seizième chapitre de l'Evangile de saint Matthieu : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Et le Sauveur lui dit aussi : « Pierre, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. »

Il suit également, qu'il est avant tous les patriarches, de ce que dit saint Cyrille, qu'il « n'appartient qu'au trône apostolique des Pontifes romains de reprendre, de corriger, d'établir, de résoudre et de lier, à la place de celui qui l'a établi. » Saint Chrysostôme dit, dans son commentaire sur les Actes des Apôtres, que « Pierre est le sommet sacré du bienheureux trône apostolique, et le bon Pasteur. » Cela est évident, d'après les paroles du Sauveur au chap. XXII de l'Evangile de saint Luc : « Et toi-même étant converti, confirme tes frères dans la foi. »

Il est également prouvé qu'il est de nécessité de salut, d'être soumis au souverain Pontife. Saint Cyrille écrit dans son livre des *Trésors* : « C'est pourquoi, mes frères, nous imitons Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin que nous, ses brebis, nous entendions sa voix, en demeurant dans l'Église de saint Pierre, et que nous ne soyons point enflés du souffle de l'orgueil, de peur que le perfide serpent ne nous chasse hors de l'Eglise, à cause de notre entêtement, comme il chassa Eve du

---

nare. Dicit enim Cyrillus in libro *Thesaurorum* : « Ut membra maneamus in capite nostro Apostolico throno Romanorum Pontificum, à quo nostrum est quærere, quid credere, et quid tenere debemus. » Item Maximus in Epistola Orientalibus directa dicit : « Omnes fines orbis qui Dominum sincere receperunt, et ubique terrarum catholici veram fidem confitentes, in Ecclesiam Romanorum tanquam in solem respiciunt, et ex ipsa lumen catholicæ et apostolicæ fidei recipient, nec immerito. » Nam Petrus legitur primo perfectam fidem esse confessus, Domino revelante, cum dixit *Matth.*, XVI : « Tu es Christus Filius Dei vivi. » Unde et eidem Dominus dicit : « Ego pro te rogavi Petre, ut non deficiat fides tua. »

Patet etiam, quod ipse Patriarchis prælatus existat, ex hoc quod Cyrillus dicit, quod « ipsius scilicet apostolici throni Romanorum Pontificum solius est reprehendere, corrigere, statuere, solvere, disponere, et loco illius ligare qui ipsum ædificavit. » Et Chrysostomus *super Act. Apostolorum*, dicit quod « Petrus est vertex sanctissimus beati apostolici throni, pastor bonus. » Item etiam hoc patet ex authoritate Domini dicentis, *Luc*, XXII : « Tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. »

Ostenditur etiam, quod subesse Romano Pontifici, sit de necessitate salutis. Dicit enim Cyrillus in libro *Thesaurorum* : « Itaque fratres, sic Christum imitamur, ut ipsius oves vocem ejus audiamus, manentes in Ecclesia Petri, et non inflemur vento superbiæ, ne forte tortuosus serpens propter nostram contentionem nos ejiciat,

paradis. » Et Maxime dans son Epître aux Orientaux : « Nous soutenons que l'Eglise est réunie et fondée sur la pierre de la confession de saint Pierre, selon les paroles du Sauveur, dans laquelle il faut vivre pour être sauvé et lui obéir, en gardant fidèlement sa foi et sa religion. »

De même que nos hérétiques pèchent contre l'unité du corps mystique de Jésus-Christ, en niant le plein pouvoir du Pontife romain, de même ils pèchent contre la pureté du corps sacré de Jésus-Christ, en disant qu'on ne peut le consacrer avec du pain sans levain, ce qui est improuvé par les docteurs grecs. Saint Chrysostôme écrit sur ces paroles de l'Evangile : « Le premier jour des azymes. » — « Il appelle le premier jour, le jour de jeudi, où les observateurs de la loi commençoient à manger le pain azyme, pur de tout levain. Le Seigneur envoie donc ses disciples le jour du jeudi, que l'Evangéliste appelle le premier jour des azymes, sur le soir duquel le Sauveur mangea la Pâque, en quoi il montra parfaitement, depuis le jour de sa circoncision jusqu'au dernier jour de la Pâque, qu'il n'étoit point l'ennemi de la loi ; mais, au contraire, il s'y fût montré opposé, s'il s'étoit servi de pain fait avec du levain. » Il est donc prouvé que, dans l'institution du sacrement de l'Eucharistie, Jésus-Christ se servit de pain sans levain. Mais il y en a qui prétendent, qu'à cause de sa mort imminente, Jésus-Christ avoit devancé ce jour, et qu'alors il s'étoit servi de pain fait avec du levain : ce qu'ils s'efforcent de prouver par deux passages de l'Evangile. D'abord, par ce qui est dit au chap. XIII de saint Jean : « Que le Seigneur célébra la Cène avec ses disciples, avant le jour de Pâques, et qu'il y consacra son corps, » comme l'Apôtre le dit au onzième chapitre de sa première Epître aux Corinthiens. D'où il paroît

---

ut Evam olim de paradiso. » Et Maximus in Epistola Orientalibus directa dicit : « Coadunatam et fundatam super petram confessionis Petri dicimus universalem Ecclesiam, secundum diffinitionem Salvatoris, in qua necessario salutis animarum nostrarum est remanere et ei est obedire, suam servantes fidem et confessionem. »

Sicut autem prædicti errantes contra unitatem corporis mystici peccant Romani Pontificis potestatem plenariam abnegantes, sic contra puritatem sacri corporis Christi delinquunt, dicentes, ex azymo pane corpus Christi consecrari non posse, quod in græcorum doctorum authoritatibus improbatur. Dicit enim Chrysostomus super illud Evangelii : « Prima die azymorum, primam diem dicit diem Jovis, in quo incipiebant legis cultores pascha celebrare, id est azyma comedere omni expulso fermento. Dominus ergo mittit discipulos suos die Jovis, quam dicit evangelista primam diem azymorum, in qua ad vesperas Salvator comedit pascha, in quo facto etiam per omnia apertissime demonstravit à principio suæ circumcisionis usque ad extremum diem paschæ, qui non erat contrarius divinarum legum : patet autem, quod esset contrarius, si fermentato pane usus fuisset. » Patet ergo quod Christus in institutione hujus sacramenti ex pane azymo corpus suum consecravit. Sciendum tamen quod quidam dicunt Christum prævenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato eum usum fuisse. Quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primo, ex hoc quod dicitur *Joan.*, XIII, quod « ante diem festum paschæ Dominus cum discipulis cœnam celebravit, in qua corpus suum consecravit, » sicut Apostolus tradit I. *Corinthiorum*, II. Unde videtur quod Christus cœnam celebravit ante diem azy-

que Jésus-Christ célébra la Pâque avant le jour des azymes, et qu'il se servit de pain levé, dans la consécration de son corps. Et ils veulent confirmer ce sentiment, par ce qui est dit au chap. XVIII de saint Jean : « Que le sixième jour, où Jésus-Christ fut crucifié, les Juifs n'entrèrent point dans le prétoire de Pilate, pour ne point avoir de tache légale, *afin de pouvoir* manger la Pâque. » La Pâque est appelée azyme; donc, disent-ils, la Cène fut célébrée avant les azymes. Mais saint Chrysostôme leur répond, en commentant ces paroles : « De peur qu'ils ne se souillassent, etc.» — « Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'ils mangèrent la Pâque un autre jour et violèrent la loi, afin d'accomplir le funeste projet de faire mourir Jésus-Christ. Le Christ n'observa point le jour consacré à Jupiter, mais il mangea la Pâque, le jour même de la Pâque. Mais parce que cela n'est pas très-certain, il vaut mieux dire que, selon l'ordre de Dieu, au douzième chapitre de l'Exode, la fête des azymes étoit célébrée pendant sept jours, entre lesquels le premier étoit le plus saint et le plus solennel, qui étoit le quinzième du mois. Mais parce que, chez les Juifs, les fêtes commençoient dès le soir de la veille des solennités, ils commençoient à manger la Pâque dès le soir du quatorzième jour, et continuoient pendant les sept jours suivants. » C'est pourquoi il est dit dans le même chapitre : « Le soir du quatorzième jour du premier mois de l'année, vous mangerez la Pâque; jusqu'au soir du vingt-et-unième jour du même mois, il n'y aura point de pain fermenté dans vos maisons. » Et le soir du quatorzième jour, on immoloit l'agneau pascal. Le premier jour des azymes est appelé le quatorzième du mois, par les évangélistes Matthieu, Marc et Luc, parce que le soir on mangeoit les azymes et on immoloit la Pâque, c'est-à-dire l'agneau pascal, et c'étoit, selon saint

---

morum, et sic in consecratione sui corporis usus fuerit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc, quod habetur *Joan.*, XVIII, quod « feria sexta, qua Christus crucifixus est, Judæi non intraverunt prætorium Pilati, ut non contaminarentur, sed manducarent pascha. » Pascha autem dicitur azyma; ergo concludunt, quod cœna fuit celebrata ante azyma. Ad hoc autem respondet Chrysostomus *super Joannem*, super illud : « Non contaminarentur, etc. » — « Quid est hoc dicere, nisi quia in alia die comederunt pascha, et legem solverunt, ut pessimum animi sui adimplerent desiderium in morte Christi? Christus autem non præteriit tempore paschæ diem sanctum Jovis, sed in ipso pascha comedit. Sed quia hoc non constat, melius potest dici, quod sicut Dominus mandat, *Exod.*, XII, festum azymorum septem diebus celebrari, inter quas dies prima erat sancta atque solemnis præcipue inter alias, quod erat quinta decima die mensis : sed quia apud Judæos solemnitates à præcedenti vespere incipiebant, ideo quarta decima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies. » Et ideo dicitur in eodem capitulo : « Primo mense, quarta decima die mensis ad vesperam comedetis azyma usque ad diem vicesimam primam ejusdem mensis ad vesperam, septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris. » Et eadem quarta decima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorum à tribus Evangelistis, *Matth.*, *Marc.* et *Luc.*, dicitur quarta decima die mensis, quia ad vesperam comedebatur azyma, et tunc immolabatur Pascha, id est, agnus paschalis, et hoc erat, secundum *Joan.*, ante diem festum Paschæ, id est, ante quintum decimum diem men-

Jean, avant la fête de Pâques, c'est-à-dire avant le quinzième jour du mois, parce qu'il étoit le plus solennel, et qu'en ce jour, les Juifs vouloient manger la Pâque, c'est-à-dire l'agneau pascal et les azymes. Ainsi donc, comme il n'y a aucune discordance entre les Evangélistes, il est constant que Jésus-Christ consacra son corps avec du pain sans levain. Ceci est encore prouvé par cette raison de convenance avec la pureté du corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'Eglise, qui est figurée dans ce sacrement. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze, en parlant de la Pâque du Seigneur : « Célébrons la fête du Seigneur dans la joie, non dans le vieux levain de malice et d'iniquité, mais dans les azymes de la sincérité et de la vérité. » Nous ne prétendons pas dire par là qu'on ne puisse pas faire ce sacrement avec du pain fermenté. Car le pape saint Grégoire dit dans son Ordre des cérémonies : « L'Eglise romaine offre des pains sans levain, parce que le Seigneur a pris notre chair, sans aucun mélange : mais les autres églises offrent des pains fermentés, parce que le Verbe du Père s'est revêtu de chair, et qu'il est vrai Dieu et vrai homme. De même, le levain est mêlé à la farine, et devient le corps du Dieu vivant, Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Ce que c'est que le purgatoire, où les âmes qui n'ont pas satisfait pleinement pour leurs péchés, se purifient de leurs fautes.

La vertu de ce sacrement est diminuée par ceux qui prétendent qu'il n'y a pas de purgatoire. Car ce sacrement est le plus grand soulagement qu'on puisse donner aux âmes du purgatoire. En effet, saint Grégoire de Nysse dit dans son sermon sur les morts : « Si quelque âme n'a pas pu, dans cette vie mortelle, expier ses péchés, après un passage plus ou moins long par les flammes du purgatoire,

---

sis, quia erat solemnior inter omnes, in quo Judæi volebant comedere Pascha, id est, panes azymos paschales, et etiam agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex pane azymo corpus suum consecravit in cœna. Hoc etiam patet, quod magis congruit puritati corporis mystici, id est, Ecclesiæ, quæ in hoc sacramento figuratur. Unde dicit Gregorius Nazianzenus de Pascha Domini : « Celebremus Domino festum in jubilo, non in fermento veteri malitiæ et nequitiæ, sed in azymis sinceritatis et veritatis. » Non autem propter hoc intendimus, quod ex fermentato hoc sacramentum confici non possit. Dicit enim Gregorius papa in registro : « Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commistione suscepit carnem : sed cæteræ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo. Item, et fermentum commiscetur farinæ, et efficitur corpus Domini nostri Jesu Christi vivi. »

Quod est purgatorium, in quo purgantur animæ à peccatis, quæ non in vita præsenti purgantur.

Diminuitur autem virtus hujus sacramenti ab iis qui purgatorium negant post mortem. Nam in purgatorio existentibus præcipuum remedium in hoc sacramento confertur. Dicit enim Gregorius Nyssenus in sermone de defunctis : « Si aliquis in hac labili vita peccata purgare minus potuit, post transitum hinc per purgatorii ignis conflationem citius magis ac magis fidelis

l'Eglise, sa fidèle épouse, offre à Jésus-Christ, son époux, ses dons et ses sacrifices, pour les enfants qu'elle lui a miraculeusement engendrés par la prédication et par les sacrements, et sa peine lui est remise miséricordieusement, comme nous l'annonçons et comme nous le croyons, gardiens fidèles que nous sommes des dogmes de la vérité. » Et Théodoret, évêque de Cyrène, dit sur ces paroles de saint Paul, dans sa première aux Corinthiens, chap. III : « Si l'œuvre de quelqu'un brûle. » L'Apôtre dit « qu'il sera sauvé, comme par les flammes expiatrices du purgatoire, qui effaceront tout ce qui, à cause de la fragilité de la nature humaine, a pu rester de cette poussière soulevée par les pieds du sens terrestre, dans lesquelles il demeure, jusqu'à ce que tout ce qui s'est attaché à elle de terrestre et de mortel, soit entièrement effacé, pour lequel l'Eglise, notre mère, offre des hosties et des dons pacifiques ; et à cause de ces suffrages, sortant pur de ce lieu de souffrances, il paroît sans souillure devant les yeux du Dieu de Sabaoth. »

Voici, très-saint Père, ce que j'ai choisi, selon vos ordres, dans les écrits des docteurs grecs, et que j'ai cru le plus propre à servir d'exposition et de preuve à la vraie foi. Il y a, dans ces écrits, des interpolations déplacées, comme, par exemple, sur ce qui concerne le Verbe ; le traducteur exprime presque partout le sens sous-entendu, lorsqu'il seroit plus convenable et plus conforme à l'usage de la langue latine de rendre les expressions. Il rend hypostase par personne essentielle. Ce qui suit rend souvent cette version fausse, comme lorsqu'il dit : « Dieu est tripostase, c'est-à-dire, en trois personnes par essence. » Or, il est tout-à-fait faux de dire que Dieu soit essentiellement une trinité de personnes. Il suffira de traduire simplement hypostase, par

---

sponsa sponso dona et hostias in passionis memoriam offert pro filiis, quos ipsi sponso verbo et sacramento rei præclare genuit, pœna alacriter expeditur, secundum quod prædicamus dogma veritatis servantes, ita et credimus. » Item, Theodoricus Episcopus Cyrenensis super illud I. *ad Corinth.*, III : « Si cujus opus arserit, etc., » sic dicit : « Dicit Apostolus, quod salvabitur sic tanquam per conflatorium ignem purgantem quicquid intervenit per incautelam præteritæ vitæ ex pulvere saltem pedum terreni sensus, in quo tamdiu manet, quamdiu quicquid corpulentiæ et terreni affectus inhæsit, purgetur, pro quo mater Ecclesia hostias et dona pacifica devote offert, et sic per hoc mundus inde prius exiens, Domini Sabaoth purissimis oculis immaculatus assistit. »

Hæc sunt, Pater sanctissime, quæ ex authoritatibus doctorum græcorum secundum vestram jussionem excepi et exponenda et ad confirmationem veræ fidei inducenda. Inveniuntur tamen inter prædictas authoritates quædam indecentes expositiones interpositæ, sicut quod logos, exponit translator fere ubique sermonem mentalem, cum secundum usum Scripturæ latinæ convenientius exponeret Verbum. Et hypostasim exponit essentialem personam, quam expositionem sequens aliquando cogitur inconveniens dicere, sicut ubi dicit : « Deus Trinipostases, id est, trinus essentialiter personalis. » Hoc enim est omnino erroneum, quod Deus sit essentialiter trinus. Sufficeret autem pro hypostasi transferre simpliciter personam. Sic enim utimur nomine per-

personne. Nous nous servons du nom de personne, comme les Grecs du terme hypostase, dans notre profession de foi, comme dit saint Augustin, malgré que la signification de ces deux mots ne soit pas tout-à-fait la même. Il emploie aussi, à la louange des saints Pères, des termes qui ne sont pas applicables aux hommes. Il en appelle quelques-uns, Pères de la foi : ce titre n'appartient qu'à Jésus-Christ, duquel, selon l'Apôtre, dans sa deuxième aux Hébreux, la foi a reçu le principe de sa révélation. Les autres peuvent être appelés docteurs, ou hérauts de la foi, mais non pas Pères de la foi. Il met en avant, au commencement de son traité, quelques textes de l'Ecriture sainte qui, s'ils étoient pris au pied de la lettre, ne prouveroient pas parfaitement que le Saint-Esprit procède du Fils, comme celui-ci, par exemple : « L'Esprit de Dieu étoit porté sur les eaux. » Il se sert aussi de quelques locutions qu'il a trouvées dans les écrits des saints Pères, qu'il faut, comme nous l'avons dit plus haut, respecter dans les écrits des Pères, plutôt que les employer avec eux, comme, par exemple, qu'il y a, dans les personnes divines, un premier, un second, un troisième, une cause et un effet. Il emploie, dans ses explications, plusieurs termes impropres, comme celui-ci, que le Fils a une double propriété entre le Père et le Fils, comme si l'on disoit, par manière de parler, une propriété subalterne. La première est au Père, comme le sujet à l'attribut ; et la seconde, comme l'attribut au sujet, et de même au Saint-Esprit ; ce qui est tout-à-fait faux. De même il dit que, dans le grec, l'image est la seconde entité, qui est on ne peut plus mal employé. Il dit encore que l'image inplique l'origine, ce qui contredit entièrement ce que dit saint Augustin au quatre-vingt-troisième livre des Questions. On trouveroit peut-être encore beaucoup d'autres choses, dans ce traité, qui peuvent être obscures et qui ont besoin d'explication,

---

sonæ in confessione fidei, sicut Græci nomine hypostasis, ut dicit Augustinus, licet non sit omnino eadem ratio significandi per nomen. Inducit etiam ad laudem sanctorum Patrum aliqua quæ modum puri hominis excedunt, aliquos nominans Patres fidei, quod solius Christi est, à quo secundum Apostolum *ad Hebr.*, II, principium accipit fides enarrandi. Cæteri vero possunt dici doctores, vel expositores fidei, non autem Patres. Inducit etiam in principio hujus libelli quasdam authoritates sacræ Scripturæ, quæ si nude proferantur, non expresse probant processionem Spiritus sancti à Filio, sicut quod inducit, « Spiritus Domini ferebatur super aquas. » Utitur etiam et ipse aliquibus modis loquendi, quos in authoritatibus sanctorum Patrum invenit, qui sicut superius dictum est, magis sunt reverenter in dictis Patrum exponendi, quam ab aliis usurpandi, sicut quod in divinis personis sit primum, secundum, tertium, causa, et causatum. In suis etiam expositionibus multis impropriis verbis et indecentibus utitur, sicut quod dicit, quod filius habet proprietatem geminam inter Patrem et Spiritum, ut dicam, subalternam per modum prædicandi. Prima se habet ad Patrem tanquam subjectum ad prædicatum, et secunda, ut prædicatum ad subjectum, et ita ad Spiritum sanctum, quod est omnino erroneum. Item dicit, quod imago in Græco idem est quod entitas secunda, quod omnino indecenter dicitur. Idem dicit, quod imago non importat originem, quod est contra Augustinum in lib. LXXXIII *Quæstionum*. Sunt autem forsassis et alia in prædicto libello quæ vel

mais qui étant rapportées à ce que nous avons dit, peuvent servir utilement à appuyer notre foi.

Ici finit le premier Opuscule de saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des frères prêcheurs, contre les erreurs des Grecs, adressé au souverain Pontife URBAIN IV.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE II.

COMPENDIUM DE LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN ADRESSÉ AU CHER FRÈRE REGINALD.

CHAPITRE PREMIER.

Le Verbe du Père éternel, renfermant tout dans son immensité, a voulu se faire petit et revêtir notre humble nature, sans se dépouiller de sa Majesté, pour relever l'homme déchu par le péché, et le faire remonter à la hauteur de la divine gloire. Et, afin que nul ne puisse trouver une excuse de sa négligence dans l'étude de la science divine, il a renfermé dans un précis succinct, en faveur de ceux qui sont livrés aux sollicitudes de la vie, toutes les notions venues de lui et consignées, soit dans les écrits volumineux et clairs des hommes de science, soit dans les divers livres de la sainte Ecriture. En effet, le salut de l'homme consiste à connoître la vérité, qui l'empèche de tomber dans les diverses erreurs qui obscurcissent l'intelligence humaine et lui font

dubia esse possunt, et expositione indigent; sed quæ ad fidei assertionem utilia esse possent, ad ea quæ præmissa sunt, ut credo, omnia possunt reduci.

Explicit Opusculum primum sancti Thomæ Aquinatis ordinis prædicatorum contra errores Græcorum ad urbanum Pontificem maximum.

OPUSCULUM II.

INCIPIT COMPENDIUM THEOLOGIÆ EJUSDEM AD FRATREM REGINALDUM SOCIUM SUUM CHARISSIMUM.

CAPUT PRIMUM.

Æterni Patris Verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinæ gloriæ revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita majestate. Et ut à cœlestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod per studiosos diffuse et dilucide per diversa Scripturæ sanctæ volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanæ salutis doctrinam conclusit. Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus indebiti finis intentione, ne

faire fausse route, de perdre, par cet écart, la vraie félicité en cessant d'observer la justice, et de se souiller, enfin, d'une foule de vices. Or, il a formulé la connoissance de la vérité nécessaire au salut dans un petit nombre d'articles de foi. C'est ce que l'Apôtre dit aux Romains, chap. IX : « Dieu donnera à la terre son Verbe dépouillé de sa gloire, » et c'est là la parole de foi que nous proclamons. Il a rectifié l'intention de l'homme dans une courte prière, où il nous a appris à prier et à diriger notre intention et nos espérances. Il a renfermé dans un seul précepte de charité toute la justice humaine, qui consiste dans l'observation de la loi. Car « l'amour est la plénitude de la loi. » D'où l'Apôtre, s'adressant aux Corinthiens, leur apprend que toute la perfection de la vie présente consiste dans « la foi, l'espérance et la charité, » comme dans trois articles abrégés de notre salut. C'est sur ces trois choses, comme le dit saint Augustin, qu'est basé le culte de Dieu. Et afin de vous offrir, mon très-cher fils Réginald, un précis abrégé de la doctrine chrétienne que vous puissiez avoir continuellement sous les yeux, nous avons l'intention, dans cet ouvrage, de traiter de ces trois points. Nous parlerons, premièrement, de la foi; secondement, de l'espérance, et en troisième lieu, de la charité. C'est l'ordre que suit l'Apôtre et qu'indique la droite raison. Il ne peut, en effet, y avoir de pur amour, si le but légitime de l'espérance n'est établi, et celle-ci est inséparable de la connoissance de la vérité. Il faut donc d'abord la foi, qui fait connoître la vérité; en second lieu, l'espérance, qui dirige notre intention vers sa fin légitime; vient, enfin, la charité, qui règle d'une manière absolue la faculté affective.

---

indebitos fines sectando, à vera felicitate deficiat in justitiæ observatione, ne per vitia diversa tordescat. Cognitionem autem veritatis humanæ saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod Apostolus *ad Rom.*, IX, dicit : « Verbum abbreviatum faciet Deus super terram. » Et hoc quidem est verbum fidei, quod prædicamus. Intentionem humanam brevi oratione rectificavit, in quo dum nos orare docuit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam justitiam quæ in legis observatione consistit, uno præcepto charitatis consummavit. « Plenitudo enim legis est dilectio. » Unde Apostolus *I. Cor.*, XIII : « In fide, spe, et charitate, » quasi in quibusdam salutis nostræ compendiosis capitulis totam præsentis vitæ perfectionem consistere docuit dicens : « Nunc autem manent fides, spes, charitas. » Unde hæc tria sunt, ut beatus Augustinus dicit, quibus colitur Deus. Ut igitur tibi, fili charissime Reginalde, compendiosam doctrinam de christiana religione tradam, quam semper præ oculis possis habere, circa hæc tria in præsenti opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de charitate agemus. Hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse potest, nisi debitus finis spei statuatur, nec hæc esse potest, si veritatis agnitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas. Secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur. Tertio, necessaria est charitas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

CHAPITRE II.

Ordre des questions que nous allons traiter sur la foi.

La foi est un certain avant-goût de cette connoissance qui nous rend heureux dans l'avenir. Ce qui fait dire à l'Apôtre qu'elle est la substance des objets de nos espérances, comme opérant déjà en nous un commencement de réalisation de ces espérances, c'est-à-dire la future béatitude. Or, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a appris que cette connoissance génératrice du bonheur consistoit dans la perception de deux vérités, l'unité de Dieu et l'humanité du Christ, d'où ce dernier, s'adressant à son Père, lui dit : « La vie éternelle consiste à vous connoître, etc..... » Toute la foi roule donc sur ces deux vérités, l'unité de Dieu et l'humanité du Christ. Il n'y a en cela rien qui doive étonner, parce que l'humanité du Christ est la voie par laquelle on va à Dieu. Il est donc nécessaire à l'homme, dans son terrestre pèlerinage, de connoître la voie par laquelle on peut atteindre le but du voyage; et, dans la patrie, le sentiment de la reconnoissance des élus envers Dieu n'auroit pas une intensité suffisante, s'ils ne connoissoient la voie, principe et cause de leur salut. C'est pour cette raison que le Sauveur dit à ses disciples : « Vous savez où je vais, aussi bien que le chemin qui y conduit. » Or, il est nécessaire de connoître toutes choses relativement à la divinité; 1° l'unité d'essence; 2° la trinité des personnes; 3° les effets de la divinité.

CHAPITRE III.

Qu'il y a un Dieu.

La première chose à croire sur l'unité divine, c'est qu'il y a un Dieu, vérité que la raison humaine elle-même démontre évidemment.

CAPUT II.

Ordo dicendorum circa finem.

Fides autem prælibatio quædam est illius cognitionis, quæ nos in futuro beatos facit. Unde et Apostolus dicit, quod est substantia sperandarum rerum, quasi jam in nobis sperandas res, id est, futuram beatitudinem per modum cujusdam inchoationis subsistere faciens. Illam aut beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi, unde ad Patrem loquens, dicit : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum, etc. » Circa hæc ergo duo tota fidei cognitio versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi. Nec mirum, quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem, et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viæ per quam salvati sunt, cognitionem haberent. Hinc est, quod Dominus discipulis dixit : « Et quo ego vado scitis, et viam scitis. » Circa divinitatem vero tria cognosci oportet. Primo quidem essentiæ unitatem : secundo, personarum trinitatem; tertio, divinitatis effectus.

CAPUT III.

Quod Deus sit.

Circa essentiæ quidem divinæ unitatem, primo quidem credendum est Deum esse, quod ratione conspicuum est. Videmus

Nous voyons, en effet, que toutes les choses qui se meuvent reçoivent le mouvement d'une force étrangère, celles qui sont inférieures de celles qui leur sont supérieures, comme les éléments sont mûs par les corps célestes; et, dans les éléments, ce qui est plus foible, l'est par ce qui a une puissance supérieure, et, même dans les corps célestes, les plus petits reçoivent l'impulsion des plus grands. Or, cette communication du mouvement ne peut pas se prolonger dans l'infini : comme, en effet, tout ce qui reçoit le mouvement devient une espèce d'instrument du premier moteur; s'il n'y a pas de premier moteur, tout ce qui communique le mouvement, sera instrument. Or, si cette communication du mouvement s'opère par une succession infinie, nécessairement il n'y a pas de premier moteur, et conséquemment il ne faudra plus voir que des instruments dans cette série infinie d'êtres qui donnent le mouvement et qui le reçoivent. Les ignorants eux-mêmes traitent d'absurde la pensée de supposer à un instrument une activité qu'il n'auroit pas reçue d'un agent principal; ce seroit effectivement vouloir faire confectionner un meuble quelconque par les instruments d'une profession mécanique, sans l'action de l'ouvrier : il faut donc de toute nécessité qu'il y ait un premier moteur, principe de tout mouvement, et c'est ce premier moteur que nous appelons Dieu.

CHAPITRE IV.

Que Dieu est immuable.

Il est évident, d'après ce que nous venons de dire, que Dieu, qui donne le mouvenent à tout, doit être lui-même immuable. Car, comme il est le premier moteur, s'il recevoit le mouvement, ce seroit nécessairement, ou de lui-même, ou de quelque cause étrangère. Or, il ne peut recevoir le mouvement d'un autre, car, dans ce cas, il y auroit un moteur supérieur à lui, ce qui répugne à la nature d'un

---

enim omnia quæ moventur, ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora cœlestia, et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est, et in corporibus etiam cœlestibus, inferiora à superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis, si primum movens non sit, quæcumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse, igitur omnia infinita moventia, et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente. Simile enim est hoc, ac si aliquis circa constitutionem arcæ, vel lecti, ponat serram, vel securim absque carpentario operantem. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum, et hoc dicimus Deum.

CAPUT IV.

Quod Deus est immobilis.

Ex hoc apparet, quod necesse est Deum moventem omnia, immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset seipsum vel à seipso, vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest, oporteret enim esse aliquid movens prius eo, quod est contra rationem primi moventis. A seipso autem si moventur, hoc

premier moteur. Si c'est de lui-même qu'il reçoit le mouvement, on peut faire à cet égard deux hypothèses : ou il se donne et reçoit le mouvement sous le même rapport, ou il se le donne sous un rapport, et le reçoit sous un autre. De ces deux hypothèses, la première n'est pas admissible ; car tout ce qui est moteur est par là même *in potentia*, et tout ce qui reçoit le mouvement *in actu;* s'il se donnoit et recevoit le mouvement sous le même rapport, il devroit être aussi, sous le même rapport, *in potentia* et *in actu*, ce qui est impossible. La seconde supposition n'a non plus aucune valeur. Si, en effet, il étoit en partie actif et en partie passif dans la communication et la réception du mouvement, il ne seroit pas son premier moteur d'une manière absolue, mais seulement pour la partie motrice. Or, ce qui est absolu l'emporte sur ce qui ne l'est pas : il ne peut donc pas être son premier moteur, s'il n'a qu'un droit partiel à cette qualité.

Il est donc prouvé que le premier moteur doit posséder l'immobilité absolue. On peut élucider cette vérité par une considération tirée de la nature des choses qui donnent et reçoivent le mouvement. Tout mouvement semble procéder d'une cause immobile, laquelle n'a pas en elle un mouvement de même nature que celui qu'elle imprime. C'est ainsi que, dans les corps inférieurs, l'activité productrice de la détérioration, de la génération, de la dissolution, est rapportée à quelque corps céleste comme à son premier moteur, quoique celui-ci ne soit pas sous l'influence d'un mouvement d'une nature identique, puisqu'il n'est susceptible ni de génération, ni de corruption, ni d'altération. Il est donc rigoureusement nécessaire que le premier principe de tout mouvement jouisse de l'immobilité la plus complète.

---

potest esse dupliciter. Vel quod secundum idem, sit movens et motum, aut ita quod secundum aliquid, sui sit movens, et secundum aliquid, motum. Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, in quantum hujusmodi, sit in potentia : quod autem movet, sit in actu ; si secundum idem esset movens et motum, oporteret, quod secundum idem esset in potentia, et in actu, quod est impossibile. Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliquod movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suæ partis quæ movet. Quod autem est per se, prius est eo quod non est per se. Non potest igitur primum movens esse, si ratione suæ partis hoc ei conveniat.

Oportet igitur primum movens omnino immobile esse. Ex iis etiam quæ moventur et movent, hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus. Sicut videmus quod alterationes, et generationes, et corruptiones, quæ sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus cœleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino.

CHAPITRE V.

Dieu est éternel.

De ce qui précède résulte, par voie de corollaire, le dogme de l'éternité de Dieu; car tout ce qui vient à l'être, ou cesse d'exister, le fait par mouvement ou mutation; or, nous avons démontré que Dieu est essentiellement immuable, donc il est éternel.

CHAPITRE VI.

Il est nécessaire que Dieu existe par lui-même.

La nécessité de l'existence de Dieu trouve ici sa preuve. En effet, tout ce qui peut être ou ne pas être, est susceptible de changement; mais Dieu est complètememt immuable, ainsi que nous l'avons montré; donc il n'y a pas en Dieu possibilité d'être ou de ne pas être. Or, tout être en qui il n'y a pas possibilité de ne pas être, existe nécessairement, parce que la nécessité de l'existence et l'impossibilité de la non existence signifient une seule et même chose; donc Dieu existe nécessairement. De même, tout être en qui il y a possibilité d'être ou de n'être pas, a besoin d'un être différent de lui qui lui donne l'existence, parce que, de sa nature, il est apte à l'un ou à l'autre : or, un être qui donne l'existence à un autre, lui est antérieur. Donc, il y a quelque chose d'antérieur à l'être en qui il y a possibilité d'être ou de n'être pas. Mais il n'y a rien d'antérieur à Dieu; donc, en lui, il n'y a pas possiblité d'être ou de n'être pas, mais bien une existence nécessaire. Et comme il y a des choses nécessaires qui ont une cause de leur nécessité forcément antérieure à elles, Dieu, qui est le principe de tout, n'a point de cause de sa nécessité; ce qui fait que Dieu doit nécessairement exister par lui-même.

CAPUT V.

Quod Deus est æternus.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse æternum : omne enim quod incipit esse, vel desinit, per motum, vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem, quod Deus est omnino immobilis, est ergo æternus.

CAPUT VI.

Quod Deum esse per se est necessarium.

Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile; sed Deus est omnino immutabilis ut ostensum est; ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse; quia necesse esse et non possibile non esse, idem significant; ergo Deum esse est necesse. Item, omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse, quia quantum est in se, se habet ad utrumque : quod autem facit aliquid esse, est prius eo; ergo omne quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius : Deo autem non est aliquid prius, ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt, quæ suæ necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem, Deus qui est omnium primum, non habet causam suæ necessitatis; unde Deum esse per seipsum est necesse.

CHAPITRE VII.

Dieu existe toujours.

Il suit évidemment de ce qui précède, que Dieu existe toujours. L'être, en effet, en qui l'existence est nécessaire, ne cesse jamais d'être, parce que, lorsqu'il n'y a pas possibilité de ne pas être, il y a impossibilité de n'être pas, et, conséquemment, existence non interrompue : or, Dieu existe nécessairement, comme nous l'avons prouvé ; donc, il existe toujours. En outre, tout ce qui commence ou finit, ne se fait que par mouvement ou mutation; mais nous avons démontré que Dieu est essentiellement immuable : il est donc impossible qu'il ait eu un commencement ou qu'il ait une fin. De même, ce qui n'a pas toujours existé, a besoin, pour venir à l'être, d'un autre qui soit sa cause efficiente. Rien, en effet, ne passe, par sa propre vertu, de la puissance à l'acte, ou du non être à l'être. Mais Dieu ne peut pas avoir de cause efficiente, puisqu'il est l'être primordial et que la cause est antérieure à l'effet; il faut donc nécessairement que Dieu ait toujours existé. De plus, une qualité que l'on ne tient d'aucune cause extrinsèque, appartient à l'essence de l'être qui la possède; mais Dieu ne tient pas l'être d'une cause extrinsèque, parce que cette cause lui seroit antérieure : donc, Dieu possède l'être par lui-même; or, les choses qui existent par elles-mêmes ont une existence permanente et nécessaire; donc Dieu existe toujours.

CHAPITRE VIII.

Il n'y a pas de succession en Dieu.

Il est ainsi manifeste qu'en Dieu il n'y a pas de succession, mais une existence complète et indivisible. Car il n'y a de succession que

---

CAPUT VII.

Quod Deus semper est.

Ex his autem manifestum est, quod Deus est semper. Omne enim quod necesse est esse, semper est, quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita nunquam non est : sed necesse est Deum esse, ut ostensum est ; ergo Deus semper est. Adhuc nihil incipit esse, aut desinit nisi per motum, vel mutationem : Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur, quod esse inceperit, vel quod esse desinat. Item, omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi. Nihil enim seipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse : Deo autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens, causa enim prior est causato, necesse est igitur Deum semper fuisse. Amplius, quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per seipsum : esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per seipsum : sed ea quæ per se sunt, semper sunt, et ex necessitate ; igitur Deus semper est.

CAPUT VIII.

Quod in Deo non est aliqua successio.

Per hoc autem manifestum est, quod in Deo non est aliqua successio : sed cujus esse totum est simul : successio enim non

dans les êtres qui sont, d'une façon quelconque, sujets au mouvement, puisque la succession du temps est le produit de l'antériorité ou de la postériorité dans le mouvement. Mais nous avons prouvé que Dieu n'est en aucune manière sujet au mouvement; il n'y a donc en lui aucune succession, mais bien une existence complète et indivisible. Et encore, pour l'être en qui il n'y a pas une simultanéité indivisible d'existence, il doit y avoir possibilité de perdre ou d'acquérir. Tout ce qui passe, en effet, est perdu pour lui, tandis qu'il peut acquérir tout ce qui, dans l'avenir, peut être l'objet de son attente. Mais, en Dieu, il n'y a ni diminution ni accroissement, parce qu'il est immuable; donc, il possède une existence complète et indivisible. Ceci prouve que Dieu possède l'éternité comme une propriété de sa nature, parce que l'être qui a une existence permanente, complète et indivisible, est éternel par essence, selon la pensée de Boèce, que « l'éternité n'est autre chose que la possession simultanée et complète d'une vie sans fin. »

CHAPITRE IX.

Dieu est simple.

On voit encore par là que le premier moteur doit nécessairement être simple : car, dans toute composition, il y a nécessairement deux choses qui sont entre elles, comme la *puissance* est à l'*acte*. Mais, dans le premier moteur, s'il est complètement immobile, il est impossible d'admettre la *puissance* unie à l'*acte*, car tout ce qui est *in potentiâ*, est par là même mobile; il est donc impossible que le premier moteur soit composé. Outre cela, tout être composé doit avoir quelque chose qui lui est antérieur, car les molécules qui entrent dans la composition d'un corps, précèdent naturellement ce corps en existence. Il est donc

---

invenitur nisi in illis quæ sunt aliqualiter motui subjecta, prius enim et posterius in motu causant temporis successionem : Deus autem nullo modo est motui subjectus, ut ostensum est; non igitur est in Deo aliqua successio, sed ejus esse est totum simul. Item, si alicujus esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur : Deo autem nihil deperit, nec accrescit, quia immobilis est, igitur esse ejus est totum simul. Ex his autem duobus apparet quod proprie est æternus. Illud enim proprie est æternum, quod semper est, et ejus esse est totum simul, secundum quod Boetius dicit, quod « æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.»

CAPUT IX.

Quod Deus est simplex.

Inde etiam apparet, quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione, oportet esse duo, quæ ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu, nam unumquodque ex hoc quod est in potentia, mobile est, impossibile igitur est primum movens compositum esse. Adhuc, omni composito necesse est esse aliquid prius : nam componentia naturaliter sunt composito priora. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Videmus etiam in ordine eorum quæ sunt composita, simpliciora priora esse : nam

impossible que le premier de tous les êtres soit composé. Dans l'ordre même des choses composées, les plus simples sont les premières, car les éléments précèdent naturellement les corps mixtes. Il en est de même parmi les éléments : le premier est le feu, parce qu'il est le plus simple ; de même aussi, les corps célestes sont avant tous les éléments, parce qu'ils sont d'une nature plus simple, puisqu'ils possèdent une homogénéité parfaite. Il ne reste donc qu'à conclure que le premier des êtres doit avoir une simplicité absolue.

CHAPITRE X.

Dieu est sa propre essence.

Une autre conséquence de ce qui précède, c'est que Dieu est sa propre essence. En effet, l'essence d'une chose est ce qui est signifié par sa définition ; et cette chose signifiée est identiquement la même que celle dont elle est la définition, à part les accidents qui peuvent modifier la chose définie, sans tomber sur la définition ; comme la blancheur peut se rencontrer dans l'homme, sans affecter sa définition d'animal mortel et raisonnable. D'où il suit qu'un animal raisonnable et mortel est la même chose qu'un homme. Mais il n'en est pas de même pour l'homme blanc, en tant que blanc. Il ne peut donc se trouver, dans un être, deux choses, dont l'une soit essentielle et l'autre accidentelle ; il faut que son essence lui soit identique de la manière la plus absolue. Or en Dieu qui est simple, comme nous l'avons vu, on ne peut donc trouver deux choses, l'une essentielle, et l'autre accidentelle ; il faut que son essence soit absolument et identiquement la même que lui. De même, dans toute essence, il n'y a pas identité parfaite avec la chose dont elle est l'essence ; on peut trouver quelque chose qui l'affecte *per modum potentiæ*, et quelque autre chose *per*

---

elementa sunt naturaliter priora corporibus mistis. Item etiam inter ipsa elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus cœleste, quod in majori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

CAPUT X.

Quod Deus est sua essentia.

Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscujusque rei est illud quod significat diffinitio ejus. Hoc autem est idem cum re cujus est diffinitio, nisi per accidens, in quantum scilicet diffinito accidit aliquid quod est præter diffinitionem ipsius ; sicut homini accidit albedo, præter id quod est animal rationale et mortale. Unde animal rationale et mortale est idem quod homo ; sed non idem homini albo in quantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo, quorum unum est per se, et aliud per accidens, oportet quod essentia ejus sit omnino idem cum eo : in Deo autem cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo, quorum unum sit per se, et aliud per accidens, oportet igitur, quod essentia ejus sit omnino idem quod ipse. Item, in quacumque essentia non est omnino idem cum re cujus est essentia, est invenire aliquid per modum potentiæ, et aliquid per modum actus, nam essentia formaliter se habet ad rem cujus est essen-

modum actus, car l'essence se rapporte formellement à la chose dont elle est l'essence, comme l'humanité à l'homme. En Dieu, au contraire, on ne peut trouver la puissance et l'acte, puisqu'il est acte pur. Donc il est lui-même sa propre essence.

CHAPITRE XI.

L'essence de Dieu n'est autre chose que son être.

Il est encore nécessaire que l'essence de Dieu ne soit autre chose que son être. En tout être, il y a une différence entre l'essence et l'être; il faut qu'il y ait quelque chose qui constitue sa nature intime, et une autre sa manière d'être; car, en parlant d'une chose, on entend, par son être, le principe de son existence, et par son essence, sa manière d'être. D'où il suit qu'une définition qui exprime l'essence, donne le mode d'existence d'une chose : mais en Dieu, il n'y a pas et l'être et le mode de l'être, puisqu'il n'est pas composé, ainsi que nous l'avons montré; son essence n'est donc autre chose que son être. De même, nous avons prouvé que Dieu est un acte pur, sans mélange d'aucune *potentialité*, il faut donc que son essence soit un acte dernier; car tout acte qui précède le dernier se trouve *in potentiâ*, relativement à ce dernier. Or un acte dernier n'est autre chose que l'être lui-même; puisque, en effet, tout mouvement est le passage de la puissance à l'acte, il faut que ce soit l'acte dernier auquel tend tout mouvement, et comme tout mouvement naturel tend à ce qui est naturellement désiré, il faut que ce soit un acte dernier auquel toutes choses aspirent. Or c'est là l'être. Donc l'essence divine, qui est un acte pur et dernier, est nécessairement l'être lui-même.

---

tia, sicut humanitas ad hominem; in Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

CAPUT XI.

Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse.

Ulterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse ejus, oportet quod aliud sit quo sit, et aliud quo aliquid sit; nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit. Unde et diffinitio significans essentiam, demonstrat quid est res; in Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est, cum non sit in eo compositio, ut ostensum est; non est igitur ibi aliud ejus essentia quam suum esse. Item, ostensum est quod Deus est actus purus absque alicujus potentialitatis permistione, oportet igitur quod ejus essentia sit ultimus actus; nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum : ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum, in quod tendit omnis motus, et cum motus naturalis in hoc tendat, quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum, quod omnia desiderant; hoc autem est esse. Oportet igitur, quod essentia divina, quæ est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.

CHAPITRE XII.

Dieu n'est pas dans un genre comme une espèce.

Il est prouvé par là que Dieu n'est pas dans un genre comme une espèce ; car l'addition de la différence au genre constitue l'espèce. Donc l'essence de toute espèce renferme quelque chose de plus que le genre. Mais l'être, qui est l'essence de Dieu, n'implique aucune addition. Donc Dieu n'est l'espèce d'aucun genre. De même, comme un genre contient des différences en puissance, dans tout être dont la constitution est basée sur le genre et les différences, il y a acte mixte de puissance. Or nous avons montré que Dieu est un acte pur sans mélange de *puissance*. Son essence n'est donc pas basée sur le genre et les différences ; ainsi, il n'est pas dans un genre.

CHAPITRE XIII.

Il est impossible que Dieu soit le genre d'un être quelconque.

Il faut encore prouver qu'il n'est pas possible que Dieu soit un genre. En effet, le genre indique le mode, mais non le fait de l'être, car c'est par les différences spécifiques, qu'une chose est constituée dans son être propre. Mais par cela même que Dieu est son être propre, il s'ensuit qu'il est impossible qu'il soit un genre. De même, tout genre est fractionné par un certain nombre de différences ; mais son être ne consiste pas dans l'accession de ces différences, car les différences ne tiennent au genre que par accident, et en tant que les espèces constituées par les différences participent de ce genre. Or il ne peut exister aucune différence qui n'entre en participation de l'être, car le

---

CAPUT XII.

Quod Deus non est in aliquo genere sicut species.

Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem ; ergo cujuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus ; sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicujus generis. Item, cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis, est actus permistus potentiæ ; ostensum est autem Deum esse purum actum absque permistione potentiæ. Non est igitur ejus essentia constituta ex genere et differentiis, et ita non est in genere.

CAPUT XIII.

Quod impossibile est Deum esse genus alicujus.

Ulterius autem ostendendum est, quod neque possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse ; nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse. Sed hoc quod Deus est ipsum esse, impossibile est ergo quod sit genus. Item, omne genus differentiis aliquibus dividitur ; ipsius autem esse, non est accipere aliquas differentias, differentiæ enim non participant genus nisi per accidens, in quantum species constitutæ per differentias genus participant ; non potest autem esse aliqua differentia, quæ non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est

néant ne renferme aucune différence. Il est donc impossible que Dieu soit un genre divisé en plusieurs espèces.

CHAPITRE XIV.

Dieu n'est pas une espèce partagée en individus.

Il n'est pas non plus possible que Dieu soit comme une espèce partagée en un certain nombre d'individualités. Car les divers individus qui se confondent dans la même essence d'une espèce, sont distingués par quelques modifications qui n'appartiennent pas à l'essence de l'espèce : comme les hommes qui se confondent dans l'humanité, sont distingués les uns des autres par ce qui n'est pas inhérent à l'essence intime de l'humanité. Or cela ne peut se produire en Dieu, car il est sa propre essence, comme nous l'avons montré. Il est donc impossible que Dieu soit une espèce qui réunisse un nombre quelconque d'individus. De même, plusieurs individus renfermés sous la même espèce diffèrent entre eux quant à l'être, et se confondent néanmoins dans une même essence. Toutes les fois donc qu'il y a plusieurs individus appartenant à la même espèce, l'être et l'essence de l'espèce doivent être différents. Or, en Dieu, l'être et l'essence sont une seule et même chose. Donc il est impossible que Dieu soit une espèce commune à un certain nombre d'individualités.

CHAPITRE XV.

Il faut nécessairement affirmer que Dieu est un.

Il est encore clair, d'après cela, que Dieu doit être seul et unique. car s'il y a plusieurs Dieux, il faut prendre cette locution, ou d'une manière impropre ou au pied de la lettre. Dans le premier cas, on manque le but, car rien n'empêche que ce que nous appelons pierre,

---

igitur, quod Deus sit genus de multis speciebus prædicatum.

CAPUT XIV.

Quod Deus non est aliqua species prædicata de multis individuis.

Neque est possibile, quod sit sicut una species de multis individuis prædicata. Individua enim diversa quæ conveniunt in una essentia speciei distinguuntur per aliqua, quæ sunt præter essentiam speciei, sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est præter rationem humanitatis; hoc autem in Deo non potest accidere; nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod Deus sit species quæ de pluribus individuis prædicetur. Item, plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicunque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei; in Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod Deus sit quædam species de pluribus prædicata.

CAPUT XV.

Quod necesse est dicere Deum esse unum.

Hinc etiam apparet, quod necesse est unum Deum solum esse. Nam si sint multi dii, aut æquivoce aut univoce dicuntur. Si æquivoce, hoc non est ad propositum; ni-

d'autres l'appellent Dieu. Dans le second cas, il est nécessaire que ces dieux divers se confondent dans un genre ou dans une espèce. Or nous avons prouvé que Dieu ne peut être ni un genre ni une espèce renfermant en lui une pluralité d'individus, il est donc impossible qu'il y ait plusieurs Dieux. De même, ce qui produit dans une essence commune une modification individuelle, ne peut, de toute nécessité, convenir à plusieurs; ce qui fait que bien qu'il puisse y avoir plusieurs hommes, il est néanmoins impossible que tel homme déterminé ne soit pas un. Si donc une essence tire d'elle-même sa modification individuelle sans aucun secours étranger, elle ne peut convenir à plusieurs sujets; mais l'essence divine s'individualise par elle-même, parce qu'en Dieu, l'essence et l'être ne sont pas différents, puisque nous avons prouvé que Dieu est sa propre essence. Il est donc impossible qu'il y ait plus d'un seul et unique Dieu. Autre preuve : une forme quelconque peut être multipliée de deux manières, ou par différence, comme une forme générale, ainsi que la couleur se multiplie par ses diverses espèces; ou par le moyen d'un sujet, comme la blancheur. Il y a donc impossibilité de se multiplier pour une forme qui ne peut le faire par différence, si ce n'est pas une forme adhérente à un sujet, comme la blancheur, si elle subsistoit sans un sujet, ne pourroit être qu'une unité. Or l'essence de Dieu est son être même, qui ne peut admettre de différences, ainsi que nous l'avons prouvé. Comme donc l'être divin est une sorte de forme subsistant par elle-même, par la raison que Dieu est son être même, il est impossible que l'essence divine soit autre chose qu'une unité. Donc il ne peut y avoir plusieurs Dieux.

---

hil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant, vel in genere, vel in specie; ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus, neque species plura sub se continens, impossibile est igitur esse plures Deos. Item, illud quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire; unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat; sed essentia divina per seipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua essentia; impossibile est ergo quod sit Deus nisi unus tantum. Item duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari, unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subjectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quæ non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subjecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo si subsisteret sine subjecto, non esset nisi una tantum; essentia autem divina est ipsum esse, cujus non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures Deos.

CHAPITRE XVI.

Il est impossible que Dieu soit un corps.

Il est, de plus, évident que Dieu ne peut être un corps; car, dans tout corps, il existe une composition quelconque; tout corps, en effet, a des parties. Donc ce qui est complètement simple, ne peut être corps. Autre raison : tout corps n'imprime le mouvement que parce qu'il y est soumis lui-même, comme l'observation le confirme. Si donc le premier moteur est tout-à-fait immobile, il ne peut être un corps.

CHAPITRE XVII.

Dieu ne peut être la forme d'un corps, ou une puissance unie à ce corps.

Il n'est pas non plus possible que Dieu soit la forme d'un corps, ou une puissance unie à ce corps : comme, en effet, tout corps est mobile, il faut que, le corps étant mis en mouvement, tout ce qui est uni à ce corps subisse le mouvement au moins d'une manière accidentelle. Or, le premier moteur ne peut recevoir le mouvement, ni *per se*, ni *per accidens*, puisqu'il doit être complètement immobile. Il est donc impossible qu'il soit une forme, ou une puissance unie à un corps. De plus, tout moteur, par cela même qu'il imprime le mouvement, doit avoir un certain empire sur les choses auxquelles il le communique. Nous savons, en effet, que plus la force motrice est supérieure à la résistance de l'objet mis en mouvement, plus le mouvement est rapide. Il faut donc que le premier moteur de toutes choses jouisse d'un suprême empire sur tous les êtres soumis au mouvement. Or, cela ne pourroit pas exister, s'il étoit uni d'une façon quelconque à un mobile, comme il le faudroit, s'il en étoit la

---

CAPUT XVI.

Quod impossibile est Deum esse corpus.

Patet autem ulterius, quod impossibile est ipsum Deum esse corpus, nam in omni corpore compositio aliqua invenitur; omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest. Item, nullum corpus invenitur movere nisi per hoc, quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

CAPUT XVII.

Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore.

Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis, aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniatur, oportet corpore moto ea quæ sunt in corpore moveri saltem per accidens. Primum autem movens non potest nec per se, nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum omnino esse immobile, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod sit forma, vel virtus, in corpore. Item, oportet omne movens ad hoc quod moveat, dominium super rem quæ movetur habere. Videmus enim quod quanto magis virtus movens excedit virtutem mobilis, tanto velocior est motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas, hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum, quod esse oporteret, si

forme ou la vertu. Il est donc nécessaire que le premier moteur ne soit ni un corps, ni une forme, ou une puissance unie à un corps. Voilà pourquoi Anaxagore a dit de l'intelligence, qu'elle était simple par cela qu'elle domine et met tout en mouvement.

CHAPITRE XVIII.

Dieu est infini dans son essence.

On peut également conclure de ce que nous venons de dire, qu'il est infini, non, il est vrai, d'une manière *privative* en tant que l'infini est un absorbant de la quantité, et dans ce sens que l'infini est tout ce qui peut naturellement être limité à raison de son genre, sans l'être réellement, mais négativement dans ce sens que l'infini est tout ce qui n'a point de limite; car nul acte n'est limité que par la puissance qui est la force réceptrice. C'est ainsi que les formes sont limitées par rapport à la puissance de la matière. Si donc le premier moteur est un acte sans mélange de puissance, parce qu'il n'est ni la forme d'un corps, ni une vertu unie à ce corps, il doit nécessairement être infini. Cette vérité trouve sa démonstration dans l'économie même de la nature; car plus les êtres sont élevés dans l'échelle des êtres, plus ils sont estimés grands dans le sens de leur être. En effet, parmi les éléments, ceux qui sont supérieurs sont regardés comme l'emportant sur les autres en quantité et en simplicité, ce qui est démontré par leur mode de génération, puisque, dans une proportion progressive, le feu vient de l'air, l'air de l'eau et l'eau de la terre; d'autre part, un corps céleste semble ordinairement excéder tous les éléments en quantité. Il faut donc que, parmi tous les êtres, celui qui est le premier et ne peut avoir d'être supérieur à lui, soit infini en quantité dans le sens de sa nature. Il n'y a en cela rien

---

esset forma ejus, vel virtus. Oportet igitur primum movens, neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore. Hinc est, quod Anaxagoras posuit intellectum immistum ad hoc quod imperet et omnia moveat.

CAPUT XVIII.

Quod Deus est infinitus secundum essentiam.

Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non privative quidem secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet, sed negative prout infinitum dicitur, quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam, quæ est vis receptiva. Invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiæ. Si igitur primum movens est actus absque potentiæ permistione, quia non est forma alicujus corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse. Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur, demonstrat, nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo majora inveniuntur. Inter elementa enim quæ sunt superiora, majora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate, quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem cœleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia

d'étonnant qu'un être simple et dégagé de toute quantité corporelle, soit regardé comme infini et surpasse toute quantité corporelle par son immensité, puisque notre intelligence, qui est simple et incorporelle, surpasse la quantité de tous les corps et embrasse tout par sa puissance de compréhension; à plus forte raison, donc, le premier des êtres surpasse et embrasse tout dans son immensité.

CHAPITRE XIX.

Il y a en Dieu une puissance infinie.

Dieu possède une puissance infinie. En effet, la puissance d'une chose est en rapport avec son essence; car chaque chose doit agir suivant la nature de son être. Si donc Dieu est infini en essence, il doit avoir aussi une puissance infinie. Il est facile de s'en convaincre, si l'on observe avec soin ce qui se passe dans l'ordre des choses. Tout être, en effet, qui est constitué *in potentia*, possède par cela même la force réceptive et passive, et la force active, s'il est *in actu*. Ce qui est donc seulement *in potentia*, comme la nature première, possède une force infinie de réception, ne participant en rien à la vertu active, et plus une chose est formellement au-dessus d'elle, plus est grande sa force d'action; c'est pour cela que le feu est le plus actif des éléments. Donc, Dieu, qui est un acte pur, sans mélange de potentialité, possède une puissance active infinie sur tous les êtres.

---

primum est et eo non potest esse aliud prius, infinitæ quantitatis suo modo existere. Nec mirum si id quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suæ cognitionis excedat et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod omnium primum, sua immensitate universa excedit omnia complectens.

CAPUT XIX.

Quod Deus est infinitæ virtutis.

Hinc etiam apparet Deum infinitæ virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei. Nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod ejus virtus sit infinita. Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans, et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi. Propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permistum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

CHAPITRE XX.

En Dieu, l'infini n'implique pas d'imperfection.

Quoique l'infini, dans les quantités corporelles, soit imparfait, en Dieu, l'infini démontre une souveraine perfection. L'infini, dans les quantités corporelles, appartient à la matière en tant que privée de fin. Or, une chose est atteinte d'imperfection selon que la matière se trouve dans cet état de privation, car toute perfection vient de la forme : donc, comme Dieu est infini par cela qu'il n'est que forme ou acte sans mélange de matière ou de *potentialité*, son infinité implique sa souveraine perfection. On peut éclaircir cela par une considération tirée de la nature des choses. Quoique dans un seul et même sujet qui passe de l'imperfection à la perfection, il y ait quelque chose d'imparfait antérieur à ce qui est parfait, ainsi qu'on est enfant avant d'être homme, il faut néanmoins que ce qui est imparfait vienne de ce qui est parfait; car l'enfant ne peut sortir que de l'homme, et la matière prolifique de l'animal ou de la plante. Il faut donc que l'être qui, par sa nature, est antérieur et donne le mouvement à tout, soit doué d'une perfection supérieure à tout.

CHAPITRE XXI.

Dieu possède d'une manière suréminente toutes les perfections qui se trouvent dans les créatures.

Il résulte de là que toutes les perfections des diverses créatures doivent exister en Dieu originellement et surabondamment. Car tout être qui communique la perfection à un autre, possède déjà en lui cette perfection, de même que le maître est en possession de la science avant

---

CAPUT XX.

Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem.

Quamvis autem infinitum quod in quantitatibus invenitur, imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim quod est in quantitatibus, ad materiam pertinet prout fine privatur. Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur; perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma, vel actus est, nullam materiæ vel potentialitatis permistionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet. Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest, nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius fit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer quam vir, tamen oportet quod omne imperfectum à perfecto trahat originem. Non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta; illud igitur quod est naturaliter, omnibus prius omnia movens oportet omnibus perfectius esse.

CAPUT XXI.

Quod in Deo omnimoda perfectio, quæ est in rebus, et eminentius.

Unde etiam apparet, quod omnes perfectiones in quibuscunque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut ma-

de la communiquer aux autres. Comme donc Dieu est le premier moteur qui donne à toutes choses leurs perfections propres, il doit posséder en lui, surabondamment, les perfections de toutes les créatures. Outre cela, un être qui possède une perfection et se trouve privé d'une autre, est limité ou dans le genre, ou dans l'espèce. Car chaque chose est constituée dans le genre ou dans l'espèce, par la forme qui est la perfection de l'être. Or, ce qui est constitué sous une espèce, ou même sous un genre, ne peut avoir une essence infinie, car il faut que la différence dernière qui constitue son espèce, limite son essence; c'est pour cela que nous appelons définition ou fin la raison qui exprime une espèce. Si donc l'essence divine est infinie, il est impossible qu'elle ait seulement les perfections d'un genre ou d'une espèce, et qu'elle soit privée des autres; il est, au contraire, essentiel qu'elle réunisse les perfections de tous les genres et de toutes les espèces.

CHAPITRE XXII.

Toutes les perfections sont nécessairement unies en Dieu.

De tout ce qui a été dit jusqu'ici, il résulte évidemment que toutes les perfections sont essentiellement unifiées en Dieu. Nous avons, en effet, montré plus haut que Dieu est simple; or, où il y a simplicité, il ne peut se trouver de diversité dans l'intimité de l'être. Si donc les perfections de toutes les créatures se trouvent en Dieu, il est impossible qu'elles y soient avec leur diversité; il ne reste donc qu'à conclure qu'elles sont unifiées en lui. Cela devient évident, si l'on réfléchit sur ce qui a lieu dans les facultés compréhensives; car une puissance supérieure embrasse, dans un seul et même acte de compréhension, toutes les choses connues sous des points de vue divers par les puis-

---

gister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia moveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso præexistere superabundanter. Item, omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere, vel specie. Nam per formam, quæ est perfectio rei, quælibet res in genere, vel specie, collocatur. Quod autem est sub specie, etiam genere constitutum, non potest esse infinitæ essentiæ; nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponuntur, terminet ejus essentiam; unde et ratio speciem notificans, diffinitio vel finis dicitur. Si ergo divina essentia infinita est, impossibile est quod alicujus tantum generis vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur; sed oportet quod omnium generum vel specierum perfectiones in ipso existant.

CAPUT XXII.

Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem.

Si autem colligamus ea quæ superius dicta sunt, manifestum est, quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra, Deum simplicem esse; ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quæ insunt, esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversæ in ipso; relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum sit consideranti in virtutibus cognoscitivis: nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quæ ab inferioribus

sances inférieures. L'intelligence, effectivement, juge, par une vertu unique et simple, toutes les perceptions de la vue, de l'ouïe et des autres sens. Il en est de même dans les sciences. Quoique les sciences inférieures soient multiples en raison de leurs divers objets, il y a néanmoins en elles une science supérieure, qui embrasse tout, et qui est appelée philosophie transcendante. La même chose a lieu relativement au pouvoir. Car, dans l'autorité royale, qui est une, se trouvent renfermées toutes les autres autorités qui se partagent les fonctions publiques. C'est donc ainsi que les perfections multiples qui se diversifient dans les créatures inférieures, se trouvent unies dans le principe de tous les êtres, qui est Dieu.

CHAPITRE XXIII.

En Dieu, il n'y a pas d'accident.

Evidemment, il ne peut y avoir d'accident en Dieu, puisque toutes les perfections sont confondues en lui. Or l'être, la puissance, l'action et toutes choses semblables, sont des perfections qui doivent nécessairement être identiques à son essence. Nulle d'entre elles n'est donc accidentelle en lui. De plus, il est impossible d'être infini en perfection, lorsqu'on est susceptible de perfectionnement. Or, un être qui possède quelque perfection accidentelle, est susceptible d'en recevoir quelque autre ajoutée à son essence, puisque tout accident est une addition à l'essence. Il n'y a donc pas de perfection infinie dans son essence. Donc, nulle perfection ne peut être accidentelle en lui; mais tout ce qui est en lui appartient essentiellement à sa substance. Cette conclusion découle naturellement et de sa souveraine simplicité,

---

viribus secundum diversa cognoscuntur; omnia enim quæ visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute dijudicat; simile etiam apparet in scientiis. Nam cum inferiores scientiæ secundum diversa genera rerum circa quæ versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior ad omnia se habens, quæ philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus; nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates, quæ per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones, quæ in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

CAPUT XXIII.

Quod in Deo nullum accidens invenitur.

Inde etiam apparet quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem autem pertinet esse, posse, agere, et omnia hujusmodi, necesse est omnia in eo idem esse quod ejus essentia. Nullum igitur eorum in eo est accidens. Item, impossibile est infinitum esse perfectione, cujus perfectioni aliquid adjici potest. Si autem aliquid est, cujus aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens superaddatur essentiæ, oportet quod ejus essentiæ aliqua perfectio adjici possit. Non igitur invenitur in ejus essentia perfectio infinita. Ostensum est autem Deum secundum suam essentiam infinitæ perfectionis esse. Nulla igitur in eo perfectio accidentalis esse potest, sed quidquid in eo est, substantia ejus est. Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate illius, et ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus

et de sa nature d'acte pur et de premier des êtres. Car tout sujet est affecté de quelque mode de composition. En outre, ce qui est sujet ne peut être acte pur, puisqu'un accident est une forme quelconque ou un acte du sujet. Ce qui existe par soi est aussi toujours antérieur à ce qui n'existe que par accident. De tout cela, on peut tirer la conséquence qu'en Dieu il n'y a rien qui puisse être dit accidentel.

CHAPITRE XXIV.

La multiplicité des dénominations appliquées à Dieu ne répugne pas à sa simplicité.

On trouve ici la raison de cette multitude de dénominations appliquées à Dieu, quoiqu'il soit en lui-même d'une simplicité absolue. Car, comme notre intelligence ne peut contenir en elle son essence, elle s'élève à sa connoissance par le moyen des choses qui sont à notre portée, et où nous trouvons certaines perfections dont la source et l'origine commune est en Dieu. Et comme nous ne pouvons nommer une chose qu'à raison de l'intelligence que nous en avons, car les noms sont les signes des intelligences; il s'ensuit que nous ne pouvons appliquer une dénomination à Dieu, qu'au moyen des perfections découvertes dans les autres êtres, et dont l'origine est en lui. Et comme encore les perfections sont multiples dans ces êtres, il est indispensable d'appliquer à Dieu plusieurs dénominations. Si, au contraire, nous pouvions voir son essence en elle-même, cette nécessité n'existeroit pas, parce que la connoissance que nous en aurions seroit simple comme est simple son essence, et c'est là l'objet de nos espérances pour le jour de notre glorification, selon ce que dit Zacharie : « Dans ce jour de gloire, le Seigneur unique n'aura plus qu'un seul nom. »

---

accidentis ad subjectum. Id etiam quod subjectum est, non potest esse actus purus, cum accidens sit quædam forma, vel actus subjecti. Semper etiam quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest, quod in Deo nihil est quod secundum accidens dicatur.

CAPUT XXIV.

Quod multitudo rationis nominum, quæ dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati ejus.

Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quæ de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex. Cum enim intellectus noster essentiam ejus in seipsa capere non sufficiat, in ejus cognitionem consurgit ex rebus quæ apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversæ perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare, nisi secundum quod intelligimus, sunt enim nomina intellectuum signa, Deum non possumus nominare, nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est; et quia hæ in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam ejus in seipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia ejus, sicut est simplex essentia ejus, et hoc in die gloriæ nostræ expectamus, secundum illud *Zachar.* ultimo : « In illa die erit Dominus unus, et nomen ejus unum. »

CHAPITRE XXV.

Il n'y a pas de synonymie dans les dénominations diverses appliquées à Dieu.

Nous pouvons tirer de là trois considérations, dont la première est que les divers noms, quoiqu'en Dieu ils signifient la même chose en soi, ne sont pourtant pas synonymes. Pour que certains noms soient synonymes, il faut qu'ils signifient la même chose, et représentent la même conception de l'intellect. Mais lorsqu'une même chose est désignée selon les divers rapports ou conceptions qu'en a l'intelligence, il n'y a plus alors de synonymie, parce qu'il n'y a pas identité parfaite de signification, puisque les mots signifient immédiatement les conceptions de l'intelligence, qui sont les ressemblances des choses. En conséquence, comme les diverses dénominations appliquées à Dieu signifient les différentes conceptions de notre intelligence relativement à lui, elles ne sont pas synonymes, quoiqu'elles signifient absolument la même chose.

CHAPITRE XXVI.

Ce qui est en Dieu ne peut être défini par les définitions de ces noms.

La seconde considération, c'est que, notre intelligence ne pouvant embrasser parfaitement l'essence divine par le moyen d'aucune des conceptions signifiées par les dénominations appliquées à Dieu, il est impossible que ce qui est en Dieu soit défini par les définitions de ces noms, comme si la définition de la sagesse étoit la définition de la puissance divine ; ainsi du reste. Autre preuve : toute définition est constituée sur le genre et les différences, et ce qui est proprement

---

CAPUT XXV.

Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonyma.

Ex his autem tria possumus considerare, quorum primum est, quod diversa nomina licet idem in Deo secundum rem significent, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significent eamdem rem, et eamdem intellectus conceptionem repræsentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, id est, apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significent conceptiones intellectus, quæ sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significent diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso, non sunt synonymæ, licet omnino eamdem rem significent.

CAPUT XXVI.

Quod per diffinitiones ipsorum nominum, non potest diffiniri id quod est in Deo.

Secundum est, quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum, quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per diffinitiones horum nominum diffiniatur id quod est in Deo, sicut quod diffinitio sapientiæ sit diffinitio potentiæ divinæ, et similiter in aliis, quod alio modo, etiam est manifestum. Omnis enim diffinitio ex genere et differentiis constat ; id etiam quod proprie diffinitur, species est. Ostensum est autem, quod di-

défini est l'espèce. Or, il a été démontré que l'essence divine ne peut être renfermée ni dans un genre, ni dans une espèce; c'est ce qui fait qu'on ne peut en formuler aucune définition.

CHAPITRE XXVII.

Les dénominations appliquées à Dieu et à d'autres choses, ne sont pas prises dans un sens tout-à-fait univoque, ni tout-à-fait équivoque.

La troisième considération, c'est que les dénominations appliquées à Dieu et à d'autres choses, ne sont prises ni dans un sens complètement *univoque*, ni dans un sens complètement *équivoque*. Elles ne peuvent être prises dans un sens univoque, puisque la définition de ce qui est attribué à la créature n'est pas la même que la définition de ce qui est attribué à Dieu. Or, il faut que les choses prises dans un sens univoque aient une définition identique. Elles ne sont pas non plus appliquées dans un sens complètement équivoque. En effet, dans les choses qui sont équivoques par lé fait du hasard, le même nom est imposé à une chose sans nul égard à l'autre; ce qui fait qu'on ne peut raisonner d'une chose par une autre. Mais les dénominations appliquées à Dieu et à d'autres choses, sont attribuées à Dieu suivant certains rapports qu'il a avec ces choses, dans lesquelles l'intelligence observe leur signification; ce qui fait encore que nous pouvons raisonner de Dieu par le moyen d'autres choses. Ce n'est donc pas dans un sens tout-à-fait équivoque que ces dénominations sont appliquées à Dieu et à d'autres choses, comme celles qui sont équivoques par l'effet du hasard. Elles sont donc attribuées par analogie, c'est-à-dire à cause de certains rapports. Par la même raison, en effet, que nous comparons les autres choses à Dieu, comme à leur première origine, nous lui attribuons les dénominations qui signifient les perfections de ces mêmes choses. Il est donc prouvé que ces dénominations, quant

---

vina essentia non concluditur sub aliquo genere, nec sub aliqua specie, unde non potest ejus esse aliqua diffinitio.

CAPUT XXVII.

Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce, nec æquivoce dicuntur.

Tertium est, quod nomina de Deo et aliis rebus dicta, non omnino univoce, nec omnino æquivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum diffinitio ejus quod de creatura dicitur, non sit diffinitio ejus quod dicitur de Deo. Oportet autem univoce dictorum eamdem diffinitionem esse: similiter autem nec omnino æquivoce. In his enim quæ sunt à casu æquivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam; unde per unum non potest ratiocinari de alio. Hæc autem nomina quæ dicuntur de Deo, et aliis de rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem hàbet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat, unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino æquivoce dicuntur ista de Deo, et de aliis rebus, sicut ea, quæ sunt a casu æquivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam, id est, secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, hujusmodi nomina quæ significant perfectiones aliarum rerum, Deo attribuimus. Ex quo patet, quod licet quantum ad nominis impositio-

à la chose signifiée par le nom, sont appliquées antérieurement à Dieu, duquel les perfections découlent dans les autres créatures, bien que, quant à l'imposition du nom, elles soient appliquées antérieurement aux choses, parce que c'est des créatures que s'élève vers Dieu l'intelligence qui impose la dénomination.

CHAPITRE XXVIII.

Dieu doit être intelligent.

Il faut prouver maintenant que Dieu est intelligent. Nous avons vu que toutes les perfections des êtres préexistent en lui d'une manière surabondante. Or, parmi les perfections, la première paroît être l'intelligence active, puisque les choses intellectuelles l'emportent sur toutes les autres. Il faut donc que Dieu soit intelligent. Il a été démontré aussi que Dieu est un acte pur sans mélange de potentialité, tandis que la matière est l'être en puissance. Il est donc nécessaire que Dieu soit tout-à-fait dégagé de la matière : or, le dégagement de la matière est la cause de la faculté intellectuelle, dont le signe est de rendre les formes matérielles actuellement intelligibles, par cela même qu'elles sont abstraites de la matière et des conditions matérielles. Donc, Dieu est intelligent. D'autre part, Dieu est premier moteur; or, cette qualité semble être le propre de l'intelligence, car l'intelligence use de toutes les autres choses comme d'instruments pour le mouvement, d'où il arrive que l'homme se sert, au moyen de son intelligence, comme d'instruments, des animaux, des plantes et de toutes les choses inanimées. Il faut donc que Dieu, qui est le premier moteur, soit intelligent.

---

nem hujusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum, tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

CAPUT XXVIII.

Quod oportet Deum esse intelligentem.

Ulterius autem ostendendum est, quod Deus est intelligens. Ostensum est enim quod in ipso præexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere, præcellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Igitur oportet Deum esse intelligentem. Item ostensum est supra, quod Deus est actus purus absque potentialitatis permistione, materia autem est ens in potentia. Oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia; immunitas autem à materia est causa intellectualitatis, cujus signum est quod formæ materiales efficiuntur intelligibiles actu, per hoc quod abstrahuntur à materia et à materialibus conditionibus; est igitur Deus intelligens. Item ostensum est Deum esse primum movens; hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum, unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis, et animalibus, et plantis, et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

CHAPITRE XXIX.

En Dieu la faculté intellectuelle n'est pas en puissance, ni en habitude, mais en acte.

Comme en Dieu rien ne se trouve en puissance, mais uniquement en acte, il faut que Dieu ne soit intelligent ni en puissance, ni en habitude, mais en acte seulement. D'où il résulte clairement que dans l'exercice de cette faculté, il ne subit aucune succession. En effet, dès-lors que l'intelligence n'opère que successivement sur plusieurs objets, il faut que, tandis qu'elle s'exerce sur une chose actuellement, elle reste impuissante à l'égard d'une autre. Car il n'y a pas de succession entre les choses qui existent simultanément. Si donc Dieu ne se trouve pas en puissance dans l'exercice de son intelligence, il n'y a pas, à cet égard, de succession en lui. D'où il suit qu'il comprend tout, et cela par un acte compréhensif simultané qui n'est pas sujet à un renouvellement. Car une intelligence qui agit de nouveau sur ce qui a déjà été l'objet de sa conception, s'est trouvée d'abord, à cet égard, en puissance. Il est encore évident que l'intelligence de Dieu ne s'exerce pas d'une manière discursive pour arriver du connu à l'inconnu, à la façon de notre intelligence, qui ne procède que par de laborieux raisonnements. Il y a effectivement action discursive dans l'intelligence, toutes les fois que nous allons du connu à l'inconnu, ou à ce que nous ne considérions pas d'abord actuellement, chose qui ne peut se produire dans l'intelligence divine.

CAPUT XXIX.

Quod in Deo non est intellectio, nec potentia, nec habitu, sed in actu.

Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia, neque in habitu, sed actu tantum. Ex quo patet, quod nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Inter ea enim quæ simul sunt, non est aliqua successio. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est ejus intelligentia. Unde sequitur, quod omnia quæcumque intelligit, simul intelligat et iterum, quod nihil de novo intelligat. Intellectus enim de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam patet, quod intellectus ejus non discursive intelligit ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intellectu est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti, vel ejus quod prius actu non considerabamus, quæ in intellectu divino accidere non possunt.

CHAPITRE XXX.

En Dieu, l'intellection ne s'opère pas par une espèce autre que son essence.

Il reste prouvé, par ce qui précède, que Dieu n'exerce pas l'intellection par une espèce autre que son essence. En effet, tout entendement en qui l'intellection s'exécute par lè moyen d'une espèce différente de lui-même, est à l'égard de cette espèce intellective, comme la puissance à l'égard de l'acte, puisque l'espèce intellective est celle de ses perfections qui produit l'intellection en lui. Si donc en Dieu rien n'est en puissance, et tout acte pur, il est nécessaire qu'en lui l'intellection ne s'opère pas par une espèce autre que son essence; d'où il suit qu'il est lui-même l'objet direct et principal de son action intellective. Car l'essence d'une chose ne conduit directement et proprement à la connoissance que de la chose seule dont elle est l'essence; c'est effectivement par la définition de l'homme, que l'homme est connu, et le cheval, par celle du cheval. Si donc Dieu exerce sa faculté intellective par son essence, l'objet direct et principal de son intellection doit être Dieu. Et comme il est lui-même sa propre essence, il s'ensuit qu'en lui l'être intelligent, le mode et l'objet de l'intelligence sont absolument la même chose.

CHAPITRE XXXI.

Dieu est son intellection.

Il est nécessaire également que Dieu soit son intellection. Puisque, en effet, l'intellection est un acte second, comme la réflexion (l'acte premier est l'intellect ou la science), tout entendement qui n'est pas son intellection, est à son intellection comme la puissance à l'acte; car,

---

CAPUT XXX.

Quod Deus non intelligit per aliam speciem, quam per essentiam suam.

Patet etiam ex prædictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam à se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio ejus faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat, et inde sequitur, quod directe et principaliter seipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicujus, nisi ejus cujus est essentia; nam per diffinitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per diffinitionem equi, equus. Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter sit ipse Deus. Et cùm ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intelligens, et quo intelligit, et intellectum sint omnino idem.

CAPUT XXXI.

Quod Deus est suum intelligere.

Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus, vel scientia) omnis intellectus, qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut po-

dans l'ordre des puissances et des actes, ce qui est antérieur est en puissance à l'égard de ce qui suit, et ce qui est dernier est complémentaire, en parlant d'une séule et même chose, quoique le contraire arrive dans des choses différentes; le moteur, en effet, et l'agent sont à l'égard du mouvement et de l'acte, comme l'agent est à la puissance. Mais en Dieu, qui est acte pur, il ne peut pas y avoir comparaison d'une chose à une autre, comme de la puissance à l'acte. Nécessairement donc, Dieu doit être son intellection. En outre, on compare d'une certaine façon l'intellect et l'intellection, comme l'essence à l'être : mais Dieu exerce sa faculté intellective par son essence. Or son essence est son être; donc son intellect est son intellection. Et ainsi, par cela qu'il est intelligent, il n'y a pas de composition en lui, puisque en lui l'intellect, l'intellection et l'espèce intellective sont la même chose; et tout cela n'est autre chose que son essence.

CHAPITRE XXXII.

L'exercice de la volonté est nécessaire en Dieu.

Il est encore parfaitement clair qu'en Dieu l'exercice de la volonté est nécessaire. En effet, il se comprend lui-même qui est le bien parfait, ainsi que nous l'avons établi tout à l'heure. Or le bien compris est nécessairement aimé : mais cela se fait par la volonté. Donc l'exercice de cette volonté est nécessaire en Dieu. De plus, Dieu est premier moteur : mais l'entendement ne meut qu'au moyen de l'appétit; or l'appétit qui s'attache à un objet conçu par l'entendement, est la volonté. Donc l'exercice de la volonté est nécessaire en Dieu.

---

tentia ad actum. Nam semper in ordine potentiarum et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso, nam movens et agens comparatur ad modum et actum, sicut agens ad potentiam. In Deo autem cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere. Item, quodammodo comparatur intellectus ad intelligere, sicut essentia ad esse; sed Deus est intelligens per essentiam, essentia autem sua est suum esse; ergo ejus intellectus est suum intelligere, et sic per hoc quod est intelligens, nulla compositio in eo ponitur, cum in eo non sint aliud intellectus, intelligere, et species intelligibilis. Et hæc non sunt aliud quam ejus essentia.

CAPUT XXXII.

Quod oportet Deum esse volentem.

Ulterius autem manifestum est, quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim seipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur; hoc autem fit per voluntatem, necesse est igitur Deum volentem esse. Item, ostensum est supra, quod Deus est primum movens; intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu; appetitus autem sequens intellectum, est voluntas; oportet igitur Deum esse volentem.

CHAPITRE XXXIII.

La volonté de Dieu ne doit être autre chose que son intelligence.

Evidemment la volonté de Dieu ne doit pas être différente de son intelligence. Car le bien compris, étant l'objet de la volonté, détermine cette volonté, et il en est l'acte et la perfection. Mais en Dieu, il a été démontré que le principe et l'objet du mouvement, la puissance et l'acte, la perfection et la chose perfectible, ne sont qu'une même chose. Il faut donc nécessairement qu'en Dieu la volonté ne soit autre chose que l'objet même de la conception intellectuelle. Or l'intelligence divine est identique avec son essence. Donc la volonté divine n'est autre chose que son intelligence et son essence. Et de plus, les principales perfections dans les choses créées, sont l'intelligence et la volonté, dont le caractère est de se trouver chez les êtres les plus nobles. Or nous avons précédemment démontré que les perfections des choses sont, en Dieu, une même chose avec son essence. Donc en lui l'intelligence et la volonté sont identifiées à son essence.

CHAPITRE XXXIV.

En Dieu, la volonté est sa volition.

Cela prouve encore que la volonté divine est la volition de Dieu. En effet, la volonté divine est la même chose que le bien voulu par lui; or cela ne pourroit pas être si la volonté, en lui, étoit différente de la volition, puisque la volition procède de la volonté, au moyen de l'objet voulu. Donc la volonté de Dieu est sa volition même. De même, la volonté de Dieu est la même chose que son intelligence et son essence. Or l'intelligence de Dieu est son intellection, l'essence son

---

CAPUT XXXIII.

Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam ejus intellectum.

Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam ejus intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit objectum voluntatis, movet voluntatem, et est actus et perfectio ejus; in Deo autem non differt movens et motum, actus et potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet; oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum; idem autem est intellectus divinus et essentia divina; voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia ejus. Item inter alias perfectiones rerum præcipue sunt intellectus et voluntas, cujus signum est, quod inveniuntur in rebus nobilioribus; perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum, quod est ejus essentia, ut supra ostensum est; intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod ejus essentia.

CAPUT XXXIV.

Quod voluntas Dei est ipsum ejus velle.

Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso; hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas; cum velle insit voluntati ex volito, est igitur Dei voluntas suum velle. Idem, voluntas Dei idem est quod ejus intellectus et ejus essentia; intellectus autem Dei est

être. Il faut donc de toute nécessité que la volonté soit sa volition. C'est ainsi que l'on voit clairement que la volonté de Dieu ne répugne pas à sa simplicité.

CHAPITRE XXXV.

Tout ce qui a été dit jusque-là est renfermé dans un seul article de foi.

Nous pouvons donc conclure de tout ce que nous venons de dire, qu'en Dieu se trouvent l'unité, la simplicité, la perfection, l'infini, l'intellection et la volition. Or toutes ces vérités sont contenues dans un court article de foi du Symbole dans lequel nous proclamons notre croyance en un Dieu unique et tout-puissant. Comme effectivement ce terme, *Dieu,* semble venir du mot grec θεος, qui lui-même vient d'un autre mot de cette langue qui signifie *voir* ou *considérer*, il est évident qu'ainsi le nom même de Dieu exprime l'existence en lui de l'intellection, et de la volition par conséquent. D'autre part, en déclarant son unité, nous excluons la pluralité des dieux et toute composition, car rien ne peut être simplement un, que ce qui est simple. En l'appelant Dieu tout-puissant, nous montrons qu'il a une puissance infinie à laquelle rien ne peut se soustraire, et, dans cette dénomination, est comprise sa qualité d'être infini et parfait, car la puissance d'une chose est proportionnelle à son essence.

CHAPITRE XXXVI.

Toutes ces vérités ont été l'objet des études des philosophes.

Tout ce que nous venons d'exposer dans les chapitres précédents, relativement à la divinité, a été l'objet des investigations subtiles de quelques philosophes païens, quoique plusieurs aient erré en cette

---

suum intelligere, et essentia est suum esse; ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

CAPUT XXXV.

Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur.

Ex his autem omnibus quæ prædicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens, et volens. Quæ quidem omnia in Symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur cum nos profitemur credere in Deum unum, omnipotentem. Cum enim hoc nomen, Deus, à nomine græco quod dicitur theos dictum videatur, quod quidem à theaste dicitur, quod est videre, vel considerare, in ipso Dei nomine patet, quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc autem quod dicimus eum unum, excluditur et deorum pluralitas et omnis compositio; non enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus, omnipotentem, ostenditur quod sit infinitæ virtutis, cui nihil subtrahi possit, in quo includitur quod sit et infinitus et perfectus: nam virtus rei perfectionem essentiæ ejus consequitur.

CAPUT XXXVI.

Quod hæc omnia à philosophis posita sunt.

Hæc autem quæ in superioribus de Deo tradita sunt, à pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt,

matière. Et ceux qui sont arrivés à la vérité n'ont pu parvenir à l'atteindre qu'après de longs et laborieux tâtonnements. Mais il y a d'autres notions sur Dieu, que nous tenons de la religion chrétienne, qu'ils n'ont pu connoître : ce sont celles qui sont relatives à la foi catholique et se trouvent hors de la portée de l'humaine raison. Par exemple, quoique Dieu soit un et simple, il y a cependant en lui Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, et ces trois personnes ne sont pas trois Dieux, mais un seul Dieu. Nous nous proposons d'étudier ces mystères, dans la mesure de ce qui nous est possible.

CHAPITRE XXXVII.

Quel est le mode d'être du Verbe dans la nature divine.

Il est établi, par tout ce que nous avons dit, que Dieu se comprend et s'aime ; et, en outre, qu'en lui l'intellection et la volition sont la même chose que l'être. Mais parce que Dieu se comprend, et que toute conception de l'intelligence se trouve dans l'être intelligent, il faut que Dieu soit en lui-même, comme tout objet compris dans l'être qui le comprend. Or l'objet d'une conception intellectuelle, en tant qu'il est dans l'être intelligent, est une sorte de verbe de l'intellect. Nous exprimons effectivement, par un verbe extérieur, les opérations intrinsèques de l'intelligence ; car, selon les philosophes, les paroles sont les signes des intelligences. Il faut donc placer en Dieu l'existence du Verbe.

CHAPITRE XXXVIII.

Le Verbe, dans la nature divine, est appelé conception.

Ce qui est enfermé dans l'intellect, comme un verbe intérieur, est appelé conception de l'intelligence, d'après la manière de parler ordi-

---

quamvis nonnulli eorum circa prædicta erraverint. Et qui in iis verum dixerunt post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem prædictam vix pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianæ religionis ad quam pervenire non potuerunt, circa quæ secundum christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc, quod cum sit Deus Unus, et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus Pater, et Deus Filius, et Deus Spiritus sanctus, et ii tres non tres Dii, sed unus Deus est, quod quidem quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

CHAPITRE XXXVII.

Qualiter ponatur Verbum in divinis.

Accipiendum est autem ex his quæ supradicta sunt, quod Deus seipsum intelligit et diligit. Item, quod intelligere in ipso et velle non sit aliud, quam ejus esse. Quia vero Deus seipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in seipso esse, sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus. Hoc enim exteriori Verbo significamus, quod interius in intellectu comprehendimus. Sunt enim secundum Philosophum voces signa intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius.

CHAPITRE XXXVIII.

Quod Verbum in divinis conceptio dicitur.

Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam

naire ; car, on dit qu'il y a conception matérielle, lorsqu'un être est formé par une vertu vivifique dans le sein d'un animal vivant, avec le concours actif du mâle et passif de la femelle en qui se fait la conception, de sorte que l'être conçu appartient à la nature de l'un et de l'autre, comme leur étant conforme selon l'espèce. Or, ce que l'intellect comprend est formé en lui avec le concours, en quelque façon actif et passif, du principe intelligent et de l'intellect. Et ce qui est compris par l'intellect existant en lui, est conforme et au principe intelligent moteur, comme en étant une espèce d'image, et à l'intelligence, comme passive, en tant que c'est un produit intellectuel. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'on appelle conception de l'intellect, ce qui est compris par lui.

CHAPITRE XXXIX.

Comment le Verbe est comparé au Père.

Il y a cependant ici une différence à faire. Comme les conceptions de l'intellect sont l'image de la chose conçue représentant son espèce, elles semblent en être comme les enfants. Quand donc l'entendement comprend quelque chose différent de lui-même, la chose conçue est comme le Père du Verbe conçu dans l'intellect; tandis que l'intellect est plutôt assimilé à une mère, dont le rôle est d'être dépositaire du produit de la conception. Mais quand l'intellect le comprend lui-même, le Verbe conçu est comparé au principe intelligent, comme l'enfant au père. Lors donc que nous parlons du Verbe par lequel Dieu se comprend lui-même, il faut nécessairement le comparer à Dieu dont il est le Verbe, comme le Fils au Père.

---

corporaliter aliquid concipi dicitur, quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur mare agente, et femina patiente in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum, quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens conforme est, et intelligibili moventi, cujus quædam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile babet. Unde id, quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

CAPUT XXXIX.

Quomodo Verbum comparatur ad Patrem.

In hoc autem consideranda est differentia. Nam cum id quod in intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectæ ejus speciem repræsentans, quædam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud à se, res intellecta est, sicut Pater Verbi in intellectu concepti ; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cujus est ut in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit seipsum, Verbum conceptum comparatur ad intelligentem, sicut proles ad Patrem. Cum igitur de Verbo loquamur, secundum quod Deus seipsum intelligit, oportet quod ipsum Verbum comparetur ad Deum, cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem.

CHAPITRE XL.

De quelle manière il faut comprendre la génération dans les choses divines.

Voilà pourquoi le symbole de la foi catholique nous fait confesser, dans la nature divine, le Père et le Fils, en ces termes : Je crois en Dieu le Père et en son Fils. Et dans la crainte qu'en entendant ces mots de Père et de Fils on n'aille soupçonner une génération charnelle dans le sens que nous attachons, dans les choses de l'ordre naturel, à ces mêmes noms de père et de fils, saint Jean l'Evangéliste, à qui furent révélés les secrets divins, remplace le mot de Fils par celui de Verbe, afin de nous faire comprendre qu'il s'agit d'une génération intellectuelle.

CHAPITRE XLI.

Le Verbe, qui est le Fils, a le même être et la même essence que Dieu le Père.

Il faut observer qu'en nous l'être naturel et l'intellection étant différents, le verbe conçu dans notre entendement et qui n'a qu'un être intellectuel, est d'une nature différente de celle de notre entendement, qui a un être naturel. Mais en Dieu, l'être et l'intellection sont la même chose. Donc le Verbe de Dieu, qui est en Dieu, dont il est le Verbe selon l'être intellectif, a le même être que Dieu, dont il est le Verbe. Pour cette raison, il doit avoir la même essence et la même nature, et tous les attributs de Dieu doivent convenir au Verbe de Dieu.

CAPUT XL.

Quomodo intelligitur generatio in divinis.

Hinc est, quod in regula catholicæ fidei, Patrem et Filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur : Credo in Deum, Patrem, et Filium ejus. Et ne aliquis audiens nomen Patris et Filii, carnalem generationem suspicaretur, secundum quam apud nos pater dicitur et filius, Joannes Evangelista, cui revelata sunt secreta cœlestia, loco Filii ponit Verbum, ut generationem intelligibilem cognoscamus.

CAPUT XLI.

Quod Verbum, quod est Filius, idem esse habeat cum Deo Patre et eamdem essentiam.

Considerandum est autem, quod cum in nobis sit aliud esse naturale, et intelligere, oportet quod Verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturæ sit, quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei, quod est in Deo, cujus Verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, cujus est Verbum. Et per hoc oportet quod sit ejusdem essentiæ, et naturæ cum ipso, et quod omnia, quæcumque de Deo dicuntur, Verbo Dei conveniant.

CHAPITRE XLII.

C'est là ce qu'enseigne la foi catholique.

C'est en conséquence de cela que, dans le symbole de la foi catholique, nous confessons que le Fils est consubstantiel au Père, et, par cette formule dogmatique, nous écartons deux erreurs. D'abord, on ne peut prendre le Père et le Fils dans le sens d'une génération charnelle, qui s'opère par une sorte de distraction de la substance du Fils de celle du Père. En second lieu, on ne peut pas non plus prendre le Père et le Fils dans le sens d'une génération intellectuelle comme celle qui a lieu dans notre esprit lorsque le Verbe y est conçu, comme par une introduction accidentelle dans l'entendement et sans tirer l'existence de son essence.

CHAPITRE XLIII.

En Dieu, il n'y a entre le Père et le Verbe aucune différence de durée, d'espèce ni de nature.

Les choses qui ne diffèrent pas en essence ne peuvent admettre aucune différence d'espèce, de durée ou de nature. Comme le Verbe est consubstantiel au Père, il ne peut différer du Père en aucun de ces trois rapports; et d'abord il n'y a pas de différence de durée. Puisque, en effet, le Verbe existe en Dieu par cela que Dieu se comprend lui-même en concevant son Verbe, qui est un acte intellectuel de lui-même, il faut que si le Verbe de Dieu n'a pas toujours été, Dieu n'ait pas toujours eu l'intellection de lui-même. Or, tant que Dieu a été, il s'est toujours compris, parce qu'en lui l'intellection est la même chose que l'être. Donc son Verbe a également toujours existé; aussi disons-nous de lui, dans le Symbole, qu'il est né du Père, avant tous les siècles.

CAPUT XLII.

Quod catholica fides hæc doceat.

Et inde est, quod in regula catholicæ fidei docemur confiteri Filium consubstantialem Patri, per quod duo excluduntur. Primo quidem, ut non intellligatur Pater et Filius secundum carnalem generationem quæ sit per aliquam decisionem substantiæ Filii à Patre, ut sic oporteat Filium non esse Patri consubstantialem. Secundo, ut etiam non intelligamus Patrem, et Filium secundum generationem intelligibilem, prout Verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui, et non de ejus essentia existens.

CAPUT XLIII.

Quod in divinis non est differentia Verbi à Patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam.

Eorum autem quæ in essentia non differunt, impossibile est esse differentiam secundum speciem, tempus, et naturam. Quia ergo Verbum Patri est consubstantiale, necesse est quod secundum nihil dictorum à Patre differat et quidem secundum tempus differre non potest. Cum enim hoc verbum in Deo ponatur per hoc, quod Deus seipsum intelligit, sui Verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei Verbum non fuit, quod tunc Deus seipsum non intellexit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia ejus

Il est de même impossible que le Verbe de Dieu diffère de Dieu quant à l'espèce, et en soit comme un diminutif, puisque l'intellection en Dieu est adéquate à son être. Or le Verbe a une espèce parfaite, parce que l'être dont il est le verbe est compris d'une manière parfaite. Il faut donc que le Verbe de Dieu soit parfait, quant à l'espèce de la divinité. On trouve cependant des choses qui procèdent d'autres, sans atteindre la perfection de leur espèce; ainsi qu'il arrive dans les générations improprement dites. Le soleil n'engendre pas d'autres soleils, mais bien certains animaux. Afin donc d'écarter une telle imperfection de la génération divine, nous disons que le Verbe est né Dieu de Dieu. De même, sous un autre rapport, une chose qui provient d'une autre en diffère par un défaut de pureté, comme, par exemple, lorsqu'on applique à la matière étrangère la production d'une chose en soi pure et simple, qui devient par là défectueuse, relativement à l'espèce première; ainsi on fait une maison matérielle avec le plan qui est dans l'esprit de l'architecte; la couleur avec la lumière reçue dans un corps limité; un corps mixte avec le feu ajouté à d'autres éléments; l'ombre avec un rayon solaire intercepté par un corps opaque. Pour exclure tout cela de la génération divine, on ajoute que le Verbe est lumière de lumière. De même encore, une chose qui procède d'une autre ne revêt pas son espèce, à raison d'un défaut de vérité, par cette raison qu'elle ne reçoit pas en réalité sa nature, mais seulement une certaine ressemblance, comme une image réfléchie dans un miroir, une peinture, une sculpture, ou même la similitude d'une chose dans l'entendement ou le sentiment. Car on ne dit pas que l'image d'un homme est un véritable homme, mais sa ressemblance; et la pierre n'est pas dans l'ame, mais, comme disent les philosophes, l'espèce de la pierre. Pour

---

intelligere est ejus esse, semper ergo et verbum ejus fuit, et ideo in regula catholicæ fidei dicimus. Ex Patre natum ante omnia sæcula. Secundum speciem etiam est impossibile Verbum Dei à Deo quasi minoratum differre, cum Deus seipsum non minus intelligat quam sit. Verbum autem perfectam speciem habet, quia id cujus est Verbum, perfecte intelligitur. Oportet igitur Dei Verbum omnino perfectum secundum speciem divinitatis esse. Inveniuntur autem quædam quæ ex aliis procedunt perfectam eorum speciem non consequi, ex quibus procedunt. Uno modo: sicut in generationibus æquivocis. A sole enim non generatur sol, sed quoddam animal. Ut ergo talis imperfectio à generatione divina excludatur, confitemur natum Deum de Deo. Alio modo, quod procedit ex aliquo, differt ab eo propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum per applicationem ad extraneam materiam aliquid producitur à prima specie deficiens, sicut ex domo quæ est in mente artificis, fit domus quæ est in materia; et à lumine recepto in corpore terminato, fit color: et ex igne adjuncto aliis elementis, fit mistum, et ex radio per oppositionem corporis opaci, fit umbra. Ut hoc ergo à divina generatione excludatur, additur lumen de lumine. Tertio modo, quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem ejus propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit ejus naturam, sed quamdam ejus similitudinem tantum, sicut imago in speculo, vel pictura, vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu, vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo, sed similitudo; nec lapis est in anima; ut dicit Philosophus, sed species lapidis; ut igitur hæc à divina generatione excludantur additur

exclure de la génération divine une semblable interprétation, on ajoute que le Verbe est vrai Dieu de vrai Dieu. Il est également impossible, selon la nature divine, que le Verbe diffère de Dieu, puisqu'il est de la nature de Dieu de se connoître lui-même. En effet, toute intelligence connoît certaines choses par sa nature, comme notre entendement connoît les premiers principes. A plus forte raison donc, Dieu, dont l'intellection est identique à son être, doit-il se connoître par sa nature. Donc son Verbe vient de lui par sa nature, non à la manière des choses qui proviennent d'autres en dehors d'une origine naturelle, comme procèdent de nous les choses que nous faisons, tandis que celles qui procèdent de nous par nature, sont dites engendrées comme le Fils. De peur donc qu'on entende que le Verbe de Dieu ne procède pas de lui par nature, mais selon la puissance de sa volonté, on ajoute qu'il a été engendré, mais non pas fait.

CHAPITRE XLIV.

Conclusion de ce qui précède.

Comme donc, suivant ce qui vient d'être clairement établi, tous les modes de la génération divine se résument en ce que le Fils est consubstantiel au Père, on ajoute finalement, comme renfermant tout, ces mots, consubstantiel au Père.

CHAPITRE XLV.

Dieu est en lui-même, comme l'objet aimé dans l'être qui aime.

Comme l'objet d'une conception se trouve dans l'être intelligent, en tant qu'objet de l'intellection, de même l'objet aimé doit se trouver dans l'être qui aime, en tant qu'il est objet de l'affection. L'être qui aime, en effet, est mû d'une certaine façon par l'objet aimé, en vertu

---

Deum verum de Deo vero. Secundum naturam etiam impossibile est Verbum à Deo differre, cum hoc sit Deo naturale quod seipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quæ naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cujus intelligere est suum esse, seipsum naturaliter intelligit. Verbum ergo ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quæ præter naturalem originem procedunt, ut à nobis procedunt res artificiales, quas facere dicimur : quæ vero naturaliter à nobis procedunt, dicimur generare, ut Filius. Ne igitur Dei verbum non naturaliter à Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suæ voluntatis, additur, Genitum non factum.

CAPUT XLIV.

Conclusio ex præmissis.

Quia ergo ut ex præmissis patet, omnes prædictæ divinæ generationis conditiones ad hoc pertinent, quod Filius est Patri consubstantialis, ideo post omnia subjungitur quasi summa universorum, consubstantialem Patri.

CAPUT XLV.

Quod Deus est in seipso sicut amatum in amante.

Sicut autem intellectum est intelligente in quantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante in quantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum

d'une certaine impulsion intrinsèque ; d'où il résulte que le moteur étant mis en contact avec l'être qui reçoit le mouvement, il faut nécessairement que l'objet aimé se trouve dans l'être qui aime. Or, comme Dieu se comprend lui-même, il est également nécessaire qu'il s'aime ; car le bien compris est aimable en soi. Donc Dieu est en lui-même comme l'objet aimé dans l'être qui aime.

CHAPITRE XLVI.

L'amour, en Dieu, est appelé Esprit.

Dès lors que l'objet d'une conception intellectuelle est dans l'être intelligent, et l'objet aimé dans l'être qui aime, il faut observer que la chose a lieu dans des conditions différentes. Comme, en effet, l'intellection s'opère par une espèce d'assimilation de l'être intelligent à l'objet de l'intellection, il est nécessaire que cet objet de l'action intellectuelle soit dans l'être intelligent, par là même que son image s'y trouve. Mais la faculté d'aimer est mise en action par une certaine impulsion que reçoit l'être qui aime de l'objet aimé. Effectivement, l'objet aimé attire à lui l'être qui aime. Donc l'action affective ne s'opère point par la ressemblance de l'objet aimé, comme l'intellection par celle de l'objet de la conception intellectuelle, mais bien par une certaine attraction qui entraîne l'un vers l'autre l'être qui aime et l'objet aimé. Or la translation de la similitude essentielle se fait par la génération proprement dite, par laquelle, dans les êtres vivants, celui qui engendre est appelé père, et fils celui qui est engendré ; dans ces mêmes choses, la première motion se fait selon l'espèce. De même donc que, dans la divinité, le mode par lequel Dieu est en Dieu comme l'objet de la conception intellectuelle est dans l'être intelligent, est exprimé par ces mots, le Fils qui est le Verbe de Dieu, ainsi nous énonçons le mode par lequel Dieu est en Dieu comme l'objet aimé dans

---

movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet. Bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in seipso tanquam amatum in amante.

CAPUT XLVI.

Quod amor in Deo dicitur Spiritus.

Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio ejus quod est esse in aliquo, utrobique consideranda est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur in intelligente esse secundum quod ejus similitudo in eo consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato. Amatum enim trahit ad seipsum amantem, igitur non perficitur amatio in similitudine amati ; sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti ; sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principialis fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans Pater, et genitus Filius nominatur. In eisdem etiam prima motio fit secundum speciem. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo ut intellectum in intelligente exprimitur per hoc quod dicimus : Filium qui est Verbum Deï, ita modum quo Deus est in

l'être qui aime, par cela même que nous plaçons là l'Esprit, qui est l'amour de Dieu; et, en conséquence, suivant la règle de la foi catholique, nous sommes obligés de croire à l'Esprit.

CHAPITRE XLVII.

L'Esprit qui est en Dieu est saint.

Il faut considérer que le bien aimé ayant trait à sa fin, laquelle rend bon ou mauvais le mouvement de la volonté, il faut nécessairement que l'amour qui a pour objet le souverain bien ou Dieu, soit caractérisé par une bonté éminente, que nous exprimons par le terme de sainteté, ou qu'il soit saint, ou pur, selon les Grecs, parce que, en Dieu, la bonté est parfaitement pure, sans défectuosité aucune, ou saint, c'est-à-dire stable, suivant les Latins, parce que, en Dieu, la bonté est immuable. C'est pour cela qu'on appelle saint tout ce qui se rapporte à Dieu, comme le temple, les vases du temple et tout ce qui est consacré au culte divin. Il est donc convenable que l'Esprit par lequel nous sommes initiés à l'amour que Dieu a pour lui-même, soit appelé le Saint-Esprit. Aussi le symbole de la foi appelle-t-il saint cet Esprit par cette formule : Je crois à l'Esprit saint.

CHAPITRE XLVIII.

L'amour en Dieu n'a rien d'accidentel.

Comme en Dieu l'intellection est identique à son être, il en est de même de l'exercice de la faculté d'aimer. Dieu ne s'aime donc pas selon quelque chose qui s'ajoute à son essence, mais selon son essence même. Et comme il s'aime par cela qu'il est en lui-même comme

---

Deo, sicut amatum in amante exprimimus per hoc, quod ponimus ibi Spiritum qui est amor Dei; et ideo secundum regulam catholicæ fidei, credere in Spiritum jubemur.

CAPUT XLVII.

Quod Spiritus, qui est in Deo, est sanctus.

Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, eo fine autem motus voluntarius bonus, vel malus reddatur, necesse est, quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat bonitatem, quæ nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum, secundum Græcos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis; sive dicatur sanctum, id est, firmum secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas; propter quod omnia quæ ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum, et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuatur amor quo Deus se amat, Spiritus sanctus nominatur. Unde et regula catholicæ fidei Spiritum prædictum nominat sanctum, cum dicitur : Credo in Spiritum sanctum.

CAPUT XLVIII.

Quod amor in divinis non importat accidens.

Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et ejus amare. Non igitur Deus amat seipsum secundum aliquid suæ essentiæ superveniens, sed secundum suam essentiam. Cum igitur amet seipsum secundum hoc, quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in

l'objet aimé dans l'être qui aime, Dieu aimé n'est pas dans Dieu aimant d'après un mode accidentel, comme sont en nous les objets de nos affections; mais Dieu est en lui-même substantiellement comme l'objet aimé dans l'être aimant. Conséquemment, l'Esprit saint par lequel le divin amour est infusé en nous, n'est pas en Dieu quelque chose d'accidentel, c'est quelque chose de subsistant dans l'essence divine, comme le Père et le Fils. C'est pour cela que le symbole catholique le présente comme devant être adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils.

CHAPITRE XLIX.

L'Esprit saint procède du Père et du Fils.

Il faut aussi considérer que l'intellection procède de la vertu intellective de l'entendement. Dès lors que l'entendement s'exerce actuellement, l'objet de la conception est en lui. En conséquence, ce qui fait que l'objet compris est dans l'être qui comprend, procède de la vertu intellective, et c'est là son verbe, comme nous l'avons fait voir. De même, ce qui est aimé est dans l'aimant à raison de l'acte effectif présent. Or, ce qui fait qu'une chose est aimée actuellement, procède de la vertu effective de celui qui aime, et du bien aimable actuellement conçu. Donc, ce qui fait que l'objet aimé est dans l'être qui aime, procède de deux choses, le principe effectif, et la compréhension intellectuelle, qui est le verbe conçu de l'acte d'amour. Comme donc en Dieu qui se comprend et s'aime, le Verbe est le Fils; et comme celui dont il est le Verbe est le Père du Verbe, ainsi qu'il est évident d'après ce qui précède, il faut nécessairement que l'Esprit saint, qui appartient à l'amour par lequel Dieu est en lui comme

---

Deo amante per modum accidentalem, sicut et res amatæ sunt in nobis amantibus accidentaliter; sed Deus est in seipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse ergo Spiritus sanctus, quo nobis insinuatur divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius. Et ideo in regula catholicæ fidei ostenditur coadorandus et simul glorificandus cum Patre et Filio.

CAPUT XLIX.

Quod Spiritus sanctus à Patre Filioque procedit.

Est etiam considerandum, quod ipsum intelligere ex virtute intellectiva intellectus procedit. Secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur. Hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur, est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante ex duobus procedit, scilicet ex principio amativo et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili. Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante Verbum sit Filius; is autem cujus est Verbum, sit Verbi Pater, ut ex dictis patet, necesse est, quod Spiritus sanctus qui pertinet ad amorem secundum quod Deus in seipso est, ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio; unde et in

l'objet aimé dans l'être aimant, procède du Père et du Fils, ce qui fait qu'on dit dans le symbole : « Qui procède du Père et du Fils. »

CHAPITRE L.

En Dieu la trinité des personnes ne répugne pas à l'unité d'essence.

Il faut déduire de ce qui vient d'être dit, que nous admettons dans la divinité un nombre ternaire, lequel néanmoins ne répugne pas à l'unité et à la simplicité de l'essence. Car on doit nécessairement accorder que Dieu est comme existant dans sa propre nature, objet de son intellection et de son amour. Sous ce rapport, il en est tout autrement en Dieu qu'en nous. La raison de cela est que l'homme, dans sa nature, est une substance, mais son intellection et son amour ne sont pas sa substance; en effet, en tant que considéré dans sa nature, il est bien quelque chose de substantiel, mais considéré dans son intellect, il n'est pas une chose substantielle, mais le point de mire d'une chose substantielle : il en est de même à l'égard du rapport sous lequel il est en lui comme l'objet aimé dans celui qui aime. Ainsi donc on peut considérer l'homme sous un triple rapport d'existence, dans sa nature, dans son intellect, dans son amour; et cependant cette triplicité humaine ne s'identifie pas dans l'unité, parce que l'intellection de l'homme n'est ni son être, ni son amour; de ces trois choses, une seule est quelque chose de substantiel, l'existence de l'homme dans sa nature. En Dieu, au contraire, l'être, l'intellection et l'amour sont une seule et même chose. Donc, Dieu dans son être naturel, Dieu dans son intellect, Dieu dans son amour est une même chose, et cependant chacun des rapports de cette triplicité divine est quelque chose de substantiel. Et comme les Latins appellent per-

---

Symbolo dicitur : « Qui ex Patre Filioque procedit. »

CAPUT L.

Quod in divinis trinitas personarum non repugnat unitati essentiæ.

Ex omnibus autem quæ dicta sunt, colligi oportet quod in divinitate quemdam trinarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati essentiæ non repugnat. Oportet enim concedi Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum à seipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis; quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare ejus non sunt ejus substantia, homo quidem secundum quod in natura sua consideratur quædam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quædam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante. Et sic ergo in homine tria quædam considerari possunt, id est, homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens, et tamen hi tres non sunt unum, quia intelligere ejus non est ejus esse; similiter autem et amare, horum trium unus solus est res quædam subsistens, scilicet homo in natura sua existens. In Deo autem idem est esse, intelligere et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens, et Deus existens intellectu, et Deus existens in amore suo unum sunt, unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt, Græci vero hypostases, propter hoc in di-

sonnes, et les Grecs hypostases les choses substantielles dans la nature intellectuelle; les Latins disent qu'il y a trois personnes en Dieu, et les Grecs trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

CHAPITRE LI.

Comment il semble y avoir répugnance dans une triplicité de personnes en Dieu.

Il semble résulter, de ce qui précède, quelque chose qui répugne. Si, en effet, on admet en Dieu un nombre ternaire quelconque, comme tout nombre implique séparation, il faudra reconnoître en Dieu une certaine différence, par le moyen de laquelle chacune des trois personnes est distinguée des autres, et ainsi sera détruite en Dieu la souveraine simplicité. Car si les trois personnes s'accordent en un point et diffèrent dans un autre, il doit nécessairement y avoir composition, ce qui répugne, ainsi qu'on l'a vu. Si, de plus, il ne peut y avoir qu'un Dieu, comme une chose unique ne peut provenir ni procéder d'elle-même, il semble impossible d'admettre un Dieu engendré, un Dieu procédant. C'est donc une erreur de proclamer en Dieu les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit procédant des deux autres personnes.

CHAPITRE LII.

Solution de la raison, qu'il n'y a, dans les choses divines, de distinction que selon les relations.

Pour résoudre cette difficulté, il faut commencer par reconnoître que, dans les différentes choses, il y a, suivant la diversité de nature, des modes divers de provenance ou de procession. En effet, dans les choses inanimées, parce qu'elles ne se donnent pas elles-mêmes le mouvement, mais le reçoivent d'une cause extérieure, l'une provient

---

vinis Latini dicunt tres personas, Græci vero tres hypostases, Patrem scilicet, et Filium, et Spiritum sanctum.

CAPUT LI.

Quomodo videtur esse repugnantia trinitatis personarum in divinis.

Videtur autem ex prædictis repugnantia quædam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo aliquam differentiam ponere, per quam tres ab invicem distinguantur, et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt, et in aliquo differunt, necesse est ibi esse compositionem quod superioribus repugnat. Rursus si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur, vel procedit à seipsa, impossibile videtur, quod sit Deus genitus, vel Deus procedens. Falso igitur ponitur in divinis nomen Patris, et Filii, et Spiritus procedentis.

CAPUT LII.

Solutio rationis, et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes.

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, hinc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi, vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt seipsa moventia, sed solum extrinsecus possunt

de l'autre par une espèce d'altération ou changement extérieur. Ainsi le feu est produit par le feu, et l'air par l'air. Au contraire, dans les choses qui ont vie et sont susceptibles, par leur nature, de se mouvoir par elles-mêmes, la génération se fait dans l'être qui engendre, le fœtus des animaux et le fruit des plantes. Or, il faut considérer les différents modes de procession en raison des diverses forces et processions des êtres.

En effet, il y a en eux certaines forces dont les opérations ne s'étendent qu'aux corps en tant que matériels, telles les forces de l'ame végétative, qui produisent la nutrition, l'accroissement, la multiplication. De l'action de ce genre de forces, il ne procède rien que de corporel, corporellement distinct, et néanmoins uni d'une certaine façon à l'être principe de la procession dans les êtres vivants. Il y a encore certaines forces qui, sans sortir de l'ordre corporel, s'étendent néanmoins aux espèces de corps en se mettant en rapport avec elles, sans le secours de la matière, comme il arrive à l'égard des forces de l'âme sensitive. Car, comme disent les philosophes, la sensation est susceptible de recevoir les espèces en dehors de la matière. Or, quoique les forces de cette sorte reçoivent d'une certaine façon les formes des choses immatériellement, elles ne le font pas néanmoins sans le secours des organes corporels. Si donc il se rencontre quelque procession dans ce genre de forces de l'ame, le sujet de la procession ne sera pas quelque chose de corporel, ou de corporellement distinct, ou uni au principe de la procession, ce sera quelque chose d'incorporel, d'immatériel en quelque sorte, produit néanmoins avec un certain secours des organes corporels. C'est ainsi que se produisent, dans les animaux, les formes des choses imaginées, qui existent dans l'imagination non comme un corps dans un autre corps, mais d'une

---

moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis, et ab aere aer. In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipsó generante, sicut fœtus animalium et fructus plantarum. Est autem considerare diversum modum processionis secundum diversas vires et processiones eorumdem. Sunt enim quædam vires in eis, quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora, secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animæ vegetabilis, quæ sunt nutritiva, et augmentativa, et generativa, et secundum hoc genus virium animæ non procedit, nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquó modo conjunctum in viventibus ei à quo procedit. Sunt autem quædam vires, quarum operationes, etsi corpora non transcendant, tamen se extendunt ad species corporum sine materia eas recipiendo, sicut est in omnibus viribus animæ sensitivæ. Est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut Philosophus dicit. Hujusmodi autem vires, licet quodam modo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si quæ igitur processio in hujusmodi viribus animæ inveniatur, quod procedit, non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum, vel conjunctum eì à quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodammodo, licet non omnino absque adminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum imaginatarum, quæ quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore

certaine façon spirituelle. Ce qui fait que saint Augustin appelle spirituelles les visions de l'imagination.

Or, si des opérations de l'imagination il procède quelque chose d'étranger à toute corporéité, à plus forte raison doit-il en être ainsi par les opérations de l'entendement, qui n'a pas besoin, pour opérer, du secours des organes, mais dont les opérations sont tout-à-fait immatérielles. Car le verbe procède des opérations de l'intelligence, comme existant dans l'intellect même de celui qui parle; mais non comme localisé en lui, ni comme corporellement séparé de lui, mais bien comme existant en lui selon l'ordre de son origine; il en est de même de la procession qui se produit par les opérations de la volonté, en tant que la chose aimée existe dans l'amant, comme il a été dit plus haut. Mais quoique les forces intellectives et sensitives soient en elles-mêmes plus nobles que celles de l'ame végétative, néanmoins, pas plus dans l'homme que dans les autres animaux, il ne résulte rien de subsistant dans la nature de la même espèce, relativement à la procession de la faculté imaginative ou de la faculté sensitive : ce fait n'a lieu que dans la procession qui s'effectue par les opérations de l'ame végétative, et la raison de cela, c'est que dans tout être composé de matière et de forme, la multiplication des individus dans la même espèce s'opère par la division de la matière. C'est pourquoi, dans les hommes et les autres animaux, composés qu'ils sont de matière et de forme, les individus se multiplient dans la même espèce, selon la division corporelle résultant de la procession qui s'effectue par les opérations de l'ame végétative, tandis qu'il n'en est pas ainsi des autres opérations de l'ame. Dans les choses, au contraire, qui n'ont ni matière, ni forme, on ne peut trouver qu'une distinction formelle.

---

sed quodam spirituali modo. Unde et ab Augustino imaginaria visio spiritualis nominatur. Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivæ, quæ nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino ejus operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus, ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum, nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum ordinem originis; et eadem ratio est de processione quæ attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est. Licet autem vires intellectivæ et sensitivæ secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animæ vegetabilis, non tamen in hominibus, aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativæ partis, aut sensitivæ procedit aliquid subsistens in natura speciei ejusdem; sed hoc solum accidit per processionem quæ fit secundum operationem animæ vegetabilis; et hoc ideo est, quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiæ divisionem. Unde in hominibus et aliis animalibus, cum ex forma et materia componantur secundum corporalem divisionem quæ invenitur secundum processionem, quæ est secundum operationem animæ vegetabilis, et non in aliis operationibus animæ, multiplicantur individua secundum eamdem speciem. In rebus autem quæ non sunt ex materia et forma compositæ, non potest inveniri nisi distinctio formalis tantum. Sed si forma secundum

Mais si la forme au moyen de laquelle s'opère la distinction est la substance de la chose, il faut que cette distinction porte sur certains rapports subsistants; il n'en est pas ainsi, si la forme n'est pas substantiellement identifiée avec cette même chose.

Il est donc communément reconnu, dans toute intelligence, qu'il faut que ce qui est conçu dans l'intellect procède d'une certaine façon de l'être intelligent, en tant qu'il opère intellectuellement, et en est distingué d'une certaine manière par sa procession, comme la conception de l'intellect, qui est une considération de l'intelligence en exercice, est distinguée de la puissance intellective qui la conçoit. De même, il faut que l'affection de l'amant, par laquelle l'objet aimé se trouve dans l'amant, procède de la volonté de l'amant en tant qu'aimant. Mais l'intelligence divine a cela de propre, qu'en elle, l'intellection et l'être étant substantiellement identiques, il est nécessaire que la conception de l'intellect, qui est la considération intellectuellement formulée, soit sa substance; il en est de même de l'affection en Dieu, exerçant cette faculté. Il résulte donc de tout cela, que la conception de l'intellect divin, qui est son Verbe, n'est pas distinguée de la personne divine qui le produit quant à l'être substantiel, mais seulement quant au mode de procession; il en est de même de l'amour en Dieu dans l'exercice de cette faculté, qui est relative au Saint-Esprit. Il est donc clair que rien n'empêche que le Verbe de Dieu, qui est le Fils, soit un avec le Père quant à la substance, et soit néanmoins distingué de lui dans la relation de procession. D'où il est évident que la même chose ne provient ni ne procède d'elle-même, parce que le Fils est distingué du Père en tant qu'il en procède; il en est de même du Saint-Esprit relativement au Père et au Fils.

---

quam attenditur distinctio, sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarumdam, non autem si forma illa non sit rei subjecta. Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodam modo procedere, in quantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quæ est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis per quam amatum est in amante, procedat à voluntate amantis in quantum est amans. Sed hoc proprium habet intellectus divinus, quod cum intelligere ejus sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quæ est intentio intellecta, sit substantia ejus, et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur ergo, quod intentio intellectus divini, quæ est Verbum ipsius, non distinguitur à producente ipsum in hoc, quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc, quod est secundum rationem processionis unius ex alio; et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quæ ad Spiritum sanctum pertinet. Sic igitur patet quod nihil prohibet Verbum Dei quod est Filius, esse unum cum Patre secundum substantiam, et tamen distinguitur ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est. Unde et manifestum est, quod eadem res non oritur, neque procedit à seipsa; quia Filius secundum quod à Patre procedit, ab eo distinguitur, et eadem ratio est Spiritus sancti per comparationem ad Patrem et Filium.

CHAPITRE LIII.

Les relations par lesquelles le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont distingués l'un de l'autre, sont des relations réelles, et non pas seulement de raison.

Ces relations par lesquelles le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont distingués l'un de l'autre, sont des relations réelles et non de raison seulement. Car les relations de raison seulement sont celles qui ont trait, non à quelque chose de subsistant dans la nature des choses, mais à quelque chose qui n'existe que dans la conception, comme la droite ou la gauche, dans une pierre, ne sont pas des relations réelles, parce qu'elles ne se rapportent pas à quelque qualité existant réellement dans la pierre, mais au fait de considérer une pierre comme ayant une droite ou une gauche, parce qu'elle est à la droite ou à la gauche d'un animal. Or, la droite ou la gauche, dans un animal, sont des relations réelles, parce qu'elles se rapportent à certaines propriétés existant dans des parties déterminées de l'animal. Donc, comme les relations par lesquelles le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont distingués l'un de l'autre, existent réellement en Dieu, il faut que ces relations soient des relations réelles, et non de raison seulement.

CHAPITRE LIV.

Ces relations ne sont pas accidentellement inhérentes.

Il n'est pas possible que ces relations soient accidentellement inhérentes, soit parce que les opérations auxquelles elles ont un rapport direct sont la substance même de Dieu, soit parce qu'il ne peut y avoir rien d'accidentel en Dieu, ainsi que nous l'avons montré. D'où

CAPUT LIII.

Quod relationes, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales et non rationis tantum.

Istæ autem relationes, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus ab invicem distinguuntur, sunt relationes reales, et non rationis tantum. Illæ enim relationes sunt rationis tantum, quæ non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum, sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum, quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum, quia est alicui animali ad sinistram; sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes prædictæ, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes, oportet quod relationes prædictæ sint relationes reales, non rationis tantum.

CAPUT LIV.

Quod hujusmodi relationes non sunt accidentaliter inhærentes.

Non est autem possibile quod sint accidentaliter inhærentes, tum quia operationes ad quas sequuntur directe relationes, sunt ipsa Dei substantia; tum etiam quia suprà ostensum est, quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes prædictæ realiter sint in Deo, oportet quod

il suit que si les relations dont nous venons de parler existent réellement en Dieu, elles ne doivent pas être accidentellement inhérentes, mais bien subsistantes. Comment se fait-il que ce qui est accidentel dans les autres êtres, puisse exister substantiellement en Dieu? on doit le comprendre par tout ce qui a été dit précédemment.

CHAPITRE LV.

Les relations susdites constituent en Dieu une différence de personnes.

Comme, dans la nature divine, la distinction s'opère par des relations qui ne sont pas accidentelles, mais subsistantes; comme encore, pour les choses subsistantes dans toute nature intellectuelle, la distinction est une distinction personnelle, il faut de toute nécessité que les relations dont nous parlons constituent en Dieu une différence de personnes. Donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes, et aussi trois hypostases, parce que le mot *hypostase* signifie quelque chose de subsistant et de complet.

CHAPITRE LVI.

Il est impossible qu'il y ait plus de trois personnes en Dieu.

Il est impossible qu'il y ait en Dieu plus de trois personnes, puisque les personnes divines ne peuvent être multipliées par une division de substance, mais seulement par une relation de procession, et non encore de toute espèce de procession, mais d'une procession telle qu'elle n'aboutisse pas à quelque chose d'extérieur. Car si elle aboutissoit à quelque chose d'extérieur, elle n'auroit pas la nature divine, et ainsi elle ne seroit pas une personne, ou une hypostase divine. Or, en Dieu, la procession sans aboutissant extérieur ne peut être prise que dans l'ordre des opérations ou de l'intelligence, d'où procède le

---

non sint accidentaliter inhærentes, sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens, in Deo substantialiter esse possit, ex præmissis manifestum est.

CAPUT LV.

Quod per prædictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur.

Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quæ non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per prædictas relationes in Deo, personalis distinctio constituatur. Pater igitur et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, et similiter tres hypostases, quas hypostasis significat aliquid subsistens completum.

CAPUT LVI.

Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres.

Plures autem in divinis personas tribus esse impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per substantiæ divisionem, sed solum per alicujus processionis relationem, nec cujuscumque processionis, sed talis quæ non terminetur ad aliquod extrinsecum. Nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operatio-

verbe, ou de la volonté, d'où procède l'amour, ainsi que nous l'avons dit. Il ne peut donc y avoir de personne divine par procession, autrement que comme le Verbe, que nous appelons Fils, ou comme l'amour, que nous nommons Esprit saint. De plus, comme Dieu embrasse tout par la seule intuition de son intelligence, et étend son amour à tout par un seul acte de sa volonté, il est impossible qu'il y ait en Dieu plusieurs verbes ou plusieurs amours. Si donc le Fils procède comme le verbe, et l'Esprit saint comme l'amour, il ne peut y avoir en Dieu plusieurs Fils ou plusieurs Esprits saints.

En outre, la perfection est ce en dehors de quoi il n'y a rien. Ce qui admet hors de soi quelque chose de même genre, n'est pas simplement parfait, parce que les choses qui, dans leur nature, sont simplement parfaites, ne se multiplient pas en nombre, comme Dieu, le soleil, la lune et d'autres choses de ce genre. Il faut aussi que le Fils, comme le Saint-Esprit, soient simplement parfaits, puisqu'ils sont Dieu l'un et l'autre. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs Fils ou plusieurs Esprits saints. Outre cela, une chose qui donne à une autre chose subsistante son entité et la différentie, ne peut être multipliée en nombre, parce que ce qui est individu ne peut être dit de plusieurs. Mais, par la filiation, le Fils est cette personne divine subsistante en elle-même et distinguée des autres, comme par les principes d'individualisation, *sortes* est cette personne humaine. De même donc que les principes d'individualisation par lesquels *sortes* est cet homme, ne peuvent convenir qu'à un seul; ainsi la filiation en Dieu ne peut convenir qu'à une seule personne. La même chose a lieu à l'égard des relations du Père et du Saint-Esprit. Il est donc impossible qu'il y ait en Dieu plusieurs Pères, plusieurs Fils, plusieurs Esprits

---

nem intellectus, prout procedit Verbum; aut secundum operationem voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest esse aliqua persona divina procedens, nisi vel ut Verbum quod dicimus Filium, vel ut amor quod dicimus Spiritum sanctum. Rursus cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligat, impossibile est in Deo esse plura verba, aut plures amores. Si igitur Filius procedit ut Verbum, et Spiritus sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures Filios, vel plures Spiritus sanctos. Item perfectum est extra quod nihil est. Quod igitur extra se aliquid sui generis patitur, non simpliciter perfectum est, propter quod et ea quæ sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero non multiplicantur, sicut Deus, sol et luna, et hujusmodi; oportet autem tam Filium quam Spiritum sanctum esse simpliciter perfectum, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est, impossibile est igitur esse plures Filios aut plures Spiritus sanctos. Præterea, illud per quod aliquid subsistens est hoc aliquid, et ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus dici non potest; sed filiatione Filius est hæc persona divina in se subsistens, et ab aliis distincta sicut per principia individuantia, Sortes est hæc persona humana. Sicut ergo principia individuantia, quibus Sortes est hic homo, non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatio in divinis non potest nisi uni convenire; et simile est de relatione Patris et Spiritus sancti; impossibile est igitur in divinis esse plures Patres, aut plures Filios, aut plures Spiri-

saints. Autre raison. Les choses qui possèdent l'unité de forme ne peuvent se multiplier que par la matière, comme se multiplie la blancheur par les sujets divers qui la reçoivent. Or, en Dieu, il n'y a point de matière; donc en lui, tout ce qui possède l'unité de forme et l'unité d'espèce, ne peut se multiplier numériquement. Telles sont la paternité, la filiation et la procession de l'Esprit saint. Il est donc impossible qu'il y ait en Dieu plusieurs Pères, ou plusieurs Fils, ou plusieurs Esprits saints.

CHAPITRE LVII.

Des propriétés ou notions en Dieu; quel est leur nombre à l'égard du Père.

Ce nombre de personnes reconnu en Dieu, il doit y avoir un certain nombre de propriétés de personnes qui servent à les différentier; il doit s'en trouver trois pour le Père; une qui le distingue du Fils seul, c'est la paternité; une autre, qui le distingue du Fils et du Saint-Esprit, que nous appelons *l'innascibilité*, parce que Dieu le Père ne procède d'aucun autre. La troisième est celle par laquelle le Père est, avec le Fils, distingué du Saint-Esprit, et est appelé souffle commun. On n'assigne pas de propriété qui distingue le Père du Saint-Esprit seul, parce que le Père et le Fils sont le principe commun du Saint-Esprit, comme nous l'avons établi.

---

tus sanctos. Adhuc ea quæ sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo per hoc quod est in pluribus subjectis; in divinis autem non est materia; quicquid igitur est unum specie et forma in divinis, impossibile est multiplicari secundum numerum; hujusmodi autem sunt paternitas, et filiatio, et Spiritus sancti processio. Impossibile est igitur in divinis esse plures Patres, aut Filios, aut Spiritus sanctos.

CAPUT LVII.

De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in Patre.

Hujusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est personarum proprietates quibus ab invicem distinguuntur in aliquo numero esse, quarum tres oportet Patri convenire. Una qua distinguatur à Filio solo, et hæc est paternitas; alia qua distinguatur à duobus, scilicet Filio et Spiritu sancto, et hæc est innascibilitas : quia Pater non est Deus procedens ab alio, Filius autem et Spiritus sanctus ab alio procedunt; tertia est qua ipse Pater cum Filio à Spiritu sancto distinguitur, et hæc dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua Pater differat a solo Spiritu sancto, non est assignare, eo quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut ostensum est.

CHAPITRE LVIII.

Des propriétés du Fils et du Saint-Esprit; leur nombre et leur nature.

Le Fils doit posséder deux propriétés, une qui le distingue du Père, la filiation; une autre qui le distingue, avec le Père, du Saint-Esprit, qui est le souffle commun. Il n'est pas nécessaire de lui assigner une propriété qui le distingue du Saint-Esprit seul, parce que, comme nous venons de le dire, le Fils et le Père sont le principe commun du Saint-Esprit. Il n'est pas non plus besoin d'assigner une propriété par laquelle le Fils et le Saint-Esprit soient distingués du Père, car le Père est distingué d'eux par une propriété unique, *l'innascibilité*, comme ne procédant de rien. Mais comme le Fils et le Saint-Esprit ont un mode de procession différent, ils sont aussi distingués du Père par deux propriétés. Le Saint-Esprit n'a qu'une propriété par laquelle il est distingué du Père et du Fils, et qui est appelée procession. On doit comprendre, par tout ce que nous avons dit, qu'il ne peut exister de propriété qui distingue le Saint-Esprit du Fils seul ou du Père seul. Il y a donc cinq propriétés attribuées aux personnes divines, savoir, l'innascibilité, la paternité, la filiation, le souffle commun et la procession.

CHAPITRE LIX.

Pourquoi ces propriétés sont appelées notions.

Ces cinq relations peuvent être appelées notions des personnes, parce qu'elles nous font connoître la distinction des personnes divines; elles ne peuvent cependant être appelées propriétés, si l'on ne veut

---

CAPUT LVIII.

De proprietatibus Filii et Spiritus sancti, quæ et quot sunt.

Filio autem necesse est duas convenire. Unam scilicet qua distinguatur à Patre, et hæc est filiatio; aliam qua simul cum Patre distinguatur à Spiritu sancto, quæ est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem qua distinguatur à solo Spiritu sancto, quia ut jam dictum est, Filius et Pater sunt unum principium Spiritus sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem unam, qua Spiritus sanctus et Filius simul distinguantur à Patre. Pater enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, in quantum est non procedens. Sed quia Filius et Spiritus sanctus non una processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus à Patre distinguuntur. Spiritus autem Sanctus habet unam proprietatem tantum, quà distinguitur à Patre et Filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas qua Spiritus sanctus distinguatur à Filio solo, vel à Patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque, quæ personis attribuuntur, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio et processio.

CAPUT LIX.

Quare illæ proprietates dicantur notiones.

Hæc autem quinque notiones personarum dici possunt, eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum, non tamen hæc quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione obser-

appeler propre que ce qui convient à une seule et même personne, car le souffle commun convient au Père et au Fils. Néanmoins rien n'empêche d'appeler propriété le souffle commun, suivant la coutume où l'on est d'appeler propre une chose à plusieurs, par rapport à une autre chose, comme la qualité de bipède pour l'homme et l'oiseau, par rapport au quadrupède. Mais comme les personnes divines ne sont différentiées que par les seules relations, et comme il y a des notions qui font connoître la distinction de ces mêmes personnes, il faut nécessairement que ces notions appartiennent à la relation : or, quatre d'entre elles sont des relations véritables qui établissent entre les personnes divines une réciprocité de rapports; pour ce qui est de la cinquième notion, savoir l'innascibilité, elle appartient à la relation comme négation de relation, car les négations sont ramenées au genre des affirmations, et les privations au genre des possessions, comme ce qui n'est pas homme au genre de l'homme, ce qui n'est pas blanc au genre de la blancheur. Il faut savoir cependant que parmi les relations qui établissent entre les personnes des rapports mutuels, les unes ont des noms, comme la paternité et la filiation, parce qu'elles signifient proprement une relation; d'autres sont innommées, comme celles qui désignent les rapports du Père et du Fils au Saint-Esprit, et réciproquement : dans ce dernier cas, au lieu du mot de relations, nous employons celui d'origines. Il est évident que le souffle commun et la procession signifient l'origine, et non des relations provenant de l'origine, ce que l'on peut établir d'après les relations du Père et du Fils. Car la génération désigne une origine active, d'où provient la relation de paternité; la naissance, au contraire, désigne l'origine passive du Fils, de laquelle émane la relation de filiation.

De même, le souffle commun et même la procession produisent

---

vetur, ut proprium esse dicatur, quod convenit uni soli, nam communis conspiratio Patri et Filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium aliquibus per respectum ad aliud, sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici. Quia vero in divinis personis solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aliqualiter ad relationem pertinere; sed earum quatuor veræ relationes sunt, quibus divinæ personæ ad invicem referuntur. Quinta vero notio, scilicet innascibilitas ad relationem pertinet, sicut relationis negatio; nam negationes ad genus affirmationum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis, et non album ad genus albedinis. Sciendum tamen quod relationum, quibus personæ ad invicem referuntur, quædam nominatæ sunt, ut paternitas et filiatio, quæ proprie relationem significant, quædam vero innominatæ, illæ scilicet quibus Pater et Filius ad Spiritum sanctum referuntur, et Spiritus sanctus ad eos; sed loco relationum utimur nominibus originum. Manifestum est enim quod communis spiratio et processio originem significant, non autem relationes originem consequentes, quod potest perpendi ex relationibus Patris et Filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio; nativitas vero significat passivam Filii, quam consequitur relatio filiationis.

Similiter igitur ad communem spira-

quelque relation; mais comme les relations sont innommées, nous nous servons des noms des actes au lieu de ceux de relations.

CHAPITRE LX.

Quoique les relations subsistantes en Dieu soient au nombre de quatre, il n'y a cependant que trois personnes.

Il est à remarquer que, quoique les relations subsistantes en Dieu soient les personnes divines elles-mêmes, comme nous l'avons dit précédemment, il ne peut pas y avoir cinq ou quatre personnes, suivant le nombre des relations : le nombre, en effet, établit une certaine distinction. De même que l'unité est indivisible ou indivise, ainsi la pluralité est divisible ou divisée. Il faut effectivement, pour la pluralité de personnes, que les relations aient une valeur distincte à raison de l'opposition, car la distinction formelle n'a lieu que par l'opposition. Si donc l'on considère les relations susdites, la paternité et la filiation, on voit qu'elles ont entre elles une opposition relative; ce qui fait qu'elles ne peuvent exister simultanément dans le même suppôt; aussi faut-il que la paternité et la filiation soient deux personnes subsistantes. L'innascibilité, il est vrai, est opposée à la filiation, mais non à la paternité; d'où il arrive que la paternité et l'innascibilité peuvent convenir à une même personne. De même, le souffle commun n'est opposé ni à la paternité, ni à la filiation, ni même à l'innascibilité. Ce qui fait que rien n'empêche que le souffle commun ne se trouve dans la personne du Père et dans celle du Fils. C'est pour cela que le souffle commun n'est pas une personne subsistante distincte de la personne du Père et de celle du Fils : la procession, au contraire, a une opposition relative au souffle commun. D'où il résulte que tout souffle

---

tionem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem. Sed quia relationes innominatæ sunt, utimur nominibus actuum pro nominibus relationum.

CAPUT LX.

Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personæ.

Considerandum autem, quod quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsæ personæ divinæ, ut supra dictum est, non tamen oportet esse, quinque, vel quatuor personas secundum numerum relationum; numerus enim distinctionem aliquam consequitur. Sicut enim unum est indivisibile, vel indivisum, ita pluralitas est divisibile, vel divisum. Ad pluralitatem enim personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si ergo prædictæ relationes inspiciantur, paternitas et filiatio, oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito; propter hoc oportet, quod paternitas et filiatio sint duæ personæ subsistentes; innascibilitas autem opponitur quidem filiationi, non autem paternitati, unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personæ convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati, neque filiationi, nec etiam innascibilitati. Unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personæ Patris et personæ Filii. Propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum à persona Patris et Filii. Processio autem oppositionem relativam habet ad communem. Unde cum omnis spiratio conveniat Patri et Filio,

commun convenant au Père et au Fils, il faut que la procession soit une personne distincte de la personne du Père et de celle du Fils. On voit par là pourquoi l'on ne dit pas qu'il y a cinq personnes en Dieu, à cause du nombre cinq des notions, mais bien trois, à cause des trois relations personnelles. Car les cinq notions ne sont pas toutes cinq subsistantes, tandis que les trois personnes le sont. Or, quoique plusieurs notions ou propriétés puissent convenir à une personne, il n'y en a qu'une qui constitue la personne; car ce qui constitue la personne n'est pas la pluralité des propriétés, mais la propriété relative et subsistante. Si donc l'on concevoit plusieurs propriétés comme distinctes et subsistantes par elles-mêmes, il y auroit par là même plusieurs personnes au lieu d'une. Il faut donc dire que, de plusieurs propriétés ou notions convenant à une seule personne, c'est celle qui procède selon l'ordre de la nature qui constitue la personne, tandis que les autres sont considérées comme inhérentes à la personne déjà constituée. Or il est évident que l'innascibilité ne peut pas être la première notion du Père et constituer sa personne, soit parce que la négation ne constitue rien, soit parce que l'affirmation précède naturellement la négation. Pour le souffle commun, il présuppose, dans l'ordre de la nature, la paternité et la filiation, comme la procession de l'amour suppose la procession du Verbe. D'où il suit que le souffle commun ne peut être la première notion ni du Père, ni du Fils. Il ne peut donc y avoir que la paternité pour première notion du Père, la filiation pour première notion du Fils, et la procession comme unique notion du Saint-Esprit. Il est donc prouvé qu'il y a trois notions qui constituent les personnes : la paternité, la filiation et la procession ; et ces notions doivent être nécessairement des propriétés. Car ce qui cons-

---

oportet quod processio sit alia persona à persona Patris et Filii. Hinc autem patet, quare Deus non dicitur quinus, propter quinarium numerum notionum, sed dicitur trinus, propter trinarium personarum. Quinque enim notiones non sunt quinque subsistentes res, sed tres personæ sunt tres res subsistentes. Licet autem uni personæ plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quæ personam constituit. Non enim sic constituitur persona proprietatibus, quasi ex pluribus constituta, sed eo quod proprietas ipsa relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates, ut seorsum per se subsistentes, essent jam plures personæ, et non una. Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum, seu notionum uni personæ convenientium, illa quæ procedit secundum ordinem naturæ, personam constituit, aliæ vero intelliguntur ut personæ jam constitutæ inhærentes. Manifestum est autem, quod innascibilitas non potest esse prima notio Patris, quæ personam ejus constituat, tum quia nihil negatione constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem præcedit. Communis autem spiratio ordine naturæ præsupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem Verbi. Unde nec communis spiratio potest esse prima notio Patris, sed nec Filii. Relinquitur ergo quod prima notio Patris sit paternitas, Filii autem filiatio, Spiritus autem sancti sola processio notio est. Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Et has quidem notiones necesse est proprietates esse. Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personæ

titue la personne doit convenir à cette seule personne, parce que les principes d'individualisation ne peuvent convenir à plusieurs. On appelle donc ces trois notions, des propriétés personnelles, comme constituant trois personnes de la manière que nous avons dite; quant aux autres, elles sont appelées propriétés ou notions de personnes, mais non personnelles, parce qu'elles ne constituent pas la personne.

CHAPITRE LXI.

Si l'on écarte par une abstraction intellectuelle les propriétés personnelles, il ne reste plus d'hypostases.

On voit, par ce qui précède, qu'en écartant par une abstraction de l'esprit les propriétés personnelles, il ne reste plus d'hypostases. En effet, dans l'opération abstractive de l'intelligence, la forme écartée, il reste le sujet de la forme, comme après avoir détruit la blancheur, il reste la superficie qui l'avoit reçue, parce que, après la disparition de la forme, il reste la substance dont, après cette abstraction, reste la matière première ; mais après la destruction du sujet, il ne reste plus rien. Or les propriétés personnelles sont les personnes mêmes subsistantes. Elles ne constituent pas les personnes comme survenant dans des suppôts préexistants, parce que en Dieu ce qui est absolu ne peut pas être distinct, mais seulement ce qui est relatif.

Il est donc vrai de dire qu'abstraction faite des propriétés personnelles, il ne reste plus d'hypostases distinctes, tandis qu'en écartant les notions non personnelles, il reste toujours des hypostases distinctes.

---

convenire; principia enim individuationis non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur prædictæ tres notiones personales proprietates, quasi constituentes tres personas modo prædicto. Aliæ vero dicuntur proprietates, seu notiones personarum, non autem personales, quia personam non constituunt.

CAPUT LXI.

Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus non remanent hypostases.

Ex hoc autem apparet, quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus non remanent hypostases. In resolutione enim quæ fit per intellectum, remota forma remanet subjectum formæ, sicut remota albedine remanet superficies, quia remota remanet substantia, cujus forma remota remanet materia prima; sed remoto subjecto nihil remanent. Proprietates autem personales sunt ipsæ personæ subsistentes. Nec constituunt personas, quasi præexistentibus suppositis advenientes; quia nihil in divinis potest esse distinctum, quod absolute dicitur, sed solum, quod relativum est.

Relinquitur igitur quod proprietatibus personalibus remotis per intellectum, non remanent aliquæ hypostases distinctæ; sed remotis notionibus non personalibus remanent hypostases distinctæ.

CHAPITRE LXII.

Comment, après l'abstraction des propriétés personnelles, l'essence divine reste toujours.

A cette question, si après l'abstraction des propriétés personnelles l'essence divine reste, je répondrai oui en un sens et non dans un autre. Il y a deux sortes d'abstractions mentales : la première consiste à abstraire la forme de la matière, en procédant de ce qui est plus formel à ce qui est plus matériel ; car ce qui est le premier sujet reste en dernier lieu, et c'est la dernière forme qui est d'abord écartée. La seconde a lieu en abstrayant ce qui est universel de ce qui est particulier, et elle s'opère en quelque façon en sens contraire. Car on écarte d'abord les conditions matérielles d'individualisation, pour ne s'attacher qu'à ce qui est commun. Quoique en Dieu il n'y ait ni matière ni forme, ni universel ni particulier, il y a néanmoins quelque chose de commun, de propre, de supposé à la nature commune. Car les personnes sont comparées à l'essence selon le mode de conception, comme les suppôts propres le sont à la nature commune. Donc, suivant le premier mode d'abstraction mentale, les propriétés personnelles, qui sont les personnes subsistantes, étant écartées, la nature commune est détruite, tandis que, suivant le second mode, elle existe toujours.

CHAPITRE LXIII.

De l'ordre des actes personnels, relativement aux propriétés personnelles.

On peut voir, d'après ce qui a été dit, quel est intellectuellement l'ordre des actes personnels, relativement aux propriétés personnelles.

CAPUT LXII.

Quomodo remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina.

Si quis autem quærat, utrum remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina, est quod quodam modo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quæ fit per intellectum. Una secundum abstractionem formæ à materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius, nam id quod est primum subjectum, ultimo remanet ; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis à particulari, quæ quodam modo contrario ordine se habet. Nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune, et proprium, et suppositum naturæ communi. Personæ enim comparantur ad essentiam secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quæ fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus quæ sunt ipsæ personæ subsistentes, non remanet natura communis, modo autem secundo remanet.

CAPUT LXIII.

De ordine actuum personalium ad proprietates personales.

Potest autem ex dictis manifestum esse,

En effet, les propriétés personnelles sont des personnes subsistantes. Or la personne subsistante en toute nature est agissante par la communication de sa nature, en vertu de cette même nature, car la forme de l'espèce est le principe de la génération d'un être similaire dans la même espèce. Comme donc les actes personnels ont trait à la communication de la nature divine, il faut que la personne subsistante communique la nature commune, en vertu de sa nature même. De là on peut tirer deux conclusions : la première, que la puissance générative, dans le Père, est la nature divine elle-même ; car la puissance de faire une chose quelconque est le principe en vertu duquel s'opère l'action. La seconde conclusion, c'est qu'un acte personnel, savoir la génération, suivant le mode de conception, présuppose et la nature divine, et la propriété personnelle du Père, qui est l'hypostase même du Père, quoiqu'une propriété de ce genre, en tant qu'elle est relation, découle de l'acte. D'où il suit que si dans le Père on considère la qualité de personne subsistante, on peut dire qu'il engendre parce qu'il est Père. Si, au contraire, on considère la relation, il faudra dire, en convertissant les termes, qu'il est Père parce qu'il engendre.

CHAPITRE LXIV.

Comment il faut entendre la génération à l'égard du Père et à l'égard du Fils.

Il est bon de savoir qu'il faut entendre d'une manière différente l'ordre de la génération active par la paternité, et de la génération passive ou nativité relativement à la filiation. En effet, la génération active présuppose, dans l'ordre de la nature, la personne de celui qui engendre, tandis que la génération passive ou nativité précède, dans

---

qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personæ; persona autem subsistens, in quacumque natura agit, communicando suam naturam in virtute suæ naturæ, nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturæ divinæ pertineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturæ. Et ex hoc duo possunt concludi, quorum unum est, quod potentia generativa in Patre sit ipsa natura divina. Nam potentia quodcumque agendi est principium, cujus virtute aliquid agitur. Aliud est, quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi præsupponit et naturam divinam et proprietatem personalem Patris, quæ est ipsa hypostasis Patris, licet hujusmodi proprietas in quantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in Patre attendatur, quod subsistens persona est, dici potest quod quia Pater est, generat. Si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, Pater est.

CAPUT LXIV.

Quomodo oportet recipere generationem respectu Patris et respectu Filii.

Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activæ à paternitate, alio modo generationis passivæ, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa præsupponit ordine naturæ personam generantis; sed generatio passiva, sive nativitas ordine naturæ præcedit personam genitam, quia persona ge-

l'ordre de la nature, la personne engendrée, parce que celle-ci tient son existence de sa nativité. Ainsi donc la génération active selon le mode de conception, présuppose la paternité, en tant qu'elle est constitutive de la personne du Père : la nativité, au contraire, ne présuppose pas la filiation en tant qu'elle est constitutive de la personne du Fils, mais selon le mode de conception, elle la précède de l'une et de l'autre manière, c'est-à-dire en tant qu'elle est constitutive de la personne, et en tant qu'elle est relation. Il en est de même de tout ce qui concerne la procession du Saint-Esprit.

CHAPITRE LXV.

Il n'y a, entre les actes des notions et les personnes, d'autre différence qu'une différence de raison.

Nous n'entendons pas, d'après l'ordre que nous avons assigné entre les actes et les propriétés des notions, établir que les actes des notions diffèrent, quant au fond, des propriétés personnelles, mais seulement selon le mode de conception. Comme en effet l'intellection de Dieu est Dieu lui-même dans l'exercice actif de l'intelligence, de même aussi la génération du Père est le Père engendrant, quoiqu'ils soient désignés d'une autre manière. De même aussi, quoiqu'une personne ait plusieurs notions, il n'y a cependant pas de composition en elle. Effectivement, l'innascibilité étant une propriété négative, ne peut produire aucune composition. Et les deux relations qui existent dans la personne du Père, savoir la paternité et le souffle commun, sont au fond la même chose, en tant qu'elles sont comparées à la personne du Père; de même, en effet, que la paternité est le Père, de même aussi le souffle commun dans le Père est le Père, et le Fils dans le Fils. Mais elles diffèrent en raison de la diversité de leurs rapports; car le Père

---

nita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio activa secundum modum intelligendi præsupponit paternitatem secundum quod est constitutiva personæ Patris; nativitas autem non præsupponit filiationem secundum quod est constitutiva personæ Filii, sed secundum intelligendi modum præcedit eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personæ et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his quæ pertinent ad processionem Spiritus sancti.

CAPUT LXV.

Quomodo actus notionales à personis non differunt nisi secundum rationem.

Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales non intendimus quod actus notionales secundum rem à proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio Patris est ipse Pater generans, licet alio modo significentur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duæ vero relationes quæ sunt in persona Patris, scilicet paternitas, et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam Patris. Sicut enim paternitas est Pater, ita et communis spiratio in Patre est Pater, et in Filio est Filius. Differunt autem secundum ea ad quæ

se rapporte au Fils par la paternité, et au Saint-Esprit par le souffle commun. De même, le Fils se rapporte au Père par la filiation, et à l'Esprit saint par le souffle commun.

CHAPITRE LXVI.

Les propriétés relatives sont l'essence divine elle-même.

Les propriétés relatives sont nécessairement l'essence divine elle-même, car les propriétés relatives sont des personnes mêmes subsistantes. Or en Dieu la personne subsistante ne peut être autre chose que l'essence divine; or l'essence divine est Dieu lui-même, comme nous l'avons montré. Ce qui fait qu'on est obligé de conclure que les propriétés relatives sont au fond la même chose que l'essence divine. Autre raison : tout ce qu'il y a dans un être, en dehors de son essence, ne lui appartient qu'accidentellement; mais en Dieu, il ne peut y avoir aucun accident; donc les propriétés relatives ne diffèrent pas, quant au fond, de l'essence divine.

CHAPITRE LXVII.

Les relations ne sont pas extérieures, comme l'ont dit les Porrétains.

On ne peut pas dire que les propriétés dont nous avons parlé ne soient pas dans les personnes, mais en dehors d'elles. Il doit y avoir, en effet, des relations réelles dans les choses soumises à ces relations, ce qui est évident dans les créatures; car il y a en elles des relations réelles comme des accidents dans les sujets. Or les relations qui distinguent les personnes divines, sont des relations réelles, comme nous l'avons prouvé; il faut donc qu'elles soient dans les personnes divines,

---

referuntur, nam paternitate Pater refertur ad Filium, communi spiratione ad Spiritum sanctum. Et similiter Filius filiatione quidem ad Patrem, communi vero spiratione ad Spiritum sanctum.

CAPUT LXVI.

Quod proprietates relativæ sunt ipsa divina essentia.

Oportet autem quod ipsæ proprietates relativæ sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativæ sunt ipsæ personæ subsistentes; persona autem subsistens in divinis non potest esse aliud quam divina essentia; essentia autem divina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod proprietates relativæ sint secundum rem idem quod divina essentia. Item, quidquid est in aliquo præter essentiam ejus, inest ei accidentaliter : in Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est; proprietates igitur relativæ non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

CAPUT LXVII.

Quod relationes non sunt exterius affixæ, ut Porretani fixerunt.

Non autem dici potest quod proprietates prædictæ non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est; sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subjectis; relationes autem istæ quibus personæ distinguuntur in divinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est; igitur oportet quod sint in personis divinis, non quidem sicut accidentia. Nam et alia quæ in creaturis

mais non comme des accidents. Nous avons montré, en effet, que d'autres choses qui, dans les créatures, sont des accidents, tranférées à Dieu, cessent d'être des accidents, comme la sagesse, la justice et d'autres choses de ce genre. Outre cela, en Dieu il ne peut y avoir de distinction que par les relations, car toutes les choses qui sont désignées d'une manière absolue, sont communes. Si donc les relations existent en dehors des personnes, il ne restera aucune distinction entre ces personnes. Il faut donc admettre que les propriétés relatives sont dans les personnes, de telle sorte néanmoins qu'elles sont les personnes mêmes, et même l'essence divine, comme on dit que la sagesse et la bonté, en Dieu, sont Dieu lui-même et l'essence divine.

CHAPITRE LXVIII.

Des effets de la divinité, et d'abord de l'être.

Après ces considérations relatives à ce qui concerne l'unité de l'essence divine et la trinité des personnes, il nous reste à examiner les effets de la divinité. Le premier effet de Dieu, dans les choses, est son être même, que supposent tous les autres effets dont il est le fondement. Nécessairement, tout ce qui a une existence quelconque tire son être de Dieu. Or, dans toutes les choses ordonnées, on retrouve communément que ce qui est premier et très-parfait dans un ordre quelconque, est la cause de ce qui lui est postérieur dans le même ordre, comme le feu, qui est très-chaud, est cause de la chaleur dans les autres corps chauds. Car les choses imparfaites tirent leur origine des choses parfaites, ainsi les semences qui proviennent des animaux et des plantes. Mais nous avons démontré que Dieu est le premier et le plus parfait des êtres; il faut donc qu'il soit la cause de l'être, pour tout ce qui jouit de l'être. Autre raison : tout ce qui possède une qua-

---

sunt accidentia ad Deum translata à ratione accidentium cadunt, ut sapientia, et justitia, et alia hujusmodi, ut supra ostensum est. Præterea, in divinis non potest esse distinctio, nisi per relationes, nam quæcumque absolute dicuntur communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativæ in personis, ita tamen quod sunt ipsæ personæ, et etiam ipsa essentia divina, sicut sapientia, et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus, et essentia divina, ut supra ostensum est.

CAPUT LXVIII.

De effectibus divinitatis, et primo de esse.

His igitur consideratis quæ ad unitatem essentiæ divinæ pertinent, et ad personarum trinitatem, restat de effectibus trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus præsupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, à Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine est, causa eorum, quæ sunt post in ordine illo, sicut ignis qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta à perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis : ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sit causa

lité par participation, est ramené à ce qui en jouit, par essence, comme au principe et à la cause, de même que le fer rougi tient la vertu ignée de ce qui est feu par essence. Or nous avons fait voir plus haut, que Dieu est son être propre. D'où il suit que l'être lui appartient par son essence, tandis qu'il ne convient que par participation aux autres êtres. Car il n'y a aucun autre être dont l'essence soit l'être propre, parce que l'être absolu et subsistant par lui-même doit nécessairement être unique, comme nous l'avons prouvé. Dieu est donc, de toute nécessité, la cause de l'existence pour tout ce qui est.

CHAPITRE LXIX.

Dieu, en créant, n'a pas besoin de matière préexistante.

Il est prouvé par là que Dieu, en créant, n'a pas besoin de matière pour opérer, car nul agent n'a besoin, avant d'agir, de ce qu'il produit par son action, mais seulement de ce qu'il ne peut produire par cette même action. Ainsi l'architecte a besoin, pour agir, de pierres et de bois, parce qu'il ne peut produire ces matériaux par son action, tandis qu'il produit la maison par son opération, mais il ne la suppose pas préexistante à son œuvre. Or il est nécessaire que la matière soit produite par l'action de Dieu, puisque nous avons démontré que tout ce qui a une existence quelconque, a Dieu pour cause. Il reste donc prouvé que Dieu, en agissant, ne suppose pas la matière déjà existante. Autre raison : l'acte est naturellement avant la puissance, c'est ce qui fait qu'il possède primairement la qualité de principe. Mais tout principe qui en créant en présuppose un autre, ne possède qu'en sous-ordre la qualité de principe. Puis donc que Dieu est le principe de tout comme acte premier, et la matière comme un être en puissance,

---

essendi omnibus quæ esse habent. Adhuc, omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam sicut in principium et causam, sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam : ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem. Non enim alicujus alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quæ sunt.

CAPUT LXIX.

Quod Deus in creando res non præsupponit materiam.

Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non præexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens præexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea præexigit quæ sua actione producere non potest : ædificator enim lapides et ligna ad suam actionem præexigit, quia ea sua actione producere non potest, domum autem producit in agendo, sed non præsupponit; necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non præsupponit. Adhuc, actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii; omne autem principium quod in creando aliud principium præsupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus pri-

il ne seroit pas convenable de dire qu'en créant, Dieu suppose la matière existante. De même encore, plus une cause est universelle, plus son effet aussi est universel, car les causes particulières appliquent les effets des causes universelles à un objet déterminé, et cette détermination est à l'effet universel comme l'acte à la puissance. Toute cause donc qui constitue une chose dans l'état d'acte présupposé, par cela qu'elle est en puissance par rapport à cet acte, est cause particulière relativement à quelque cause plus universelle. Or tout cela ne convient pas à Dieu, comme étant cause première. Donc la matière n'est pas préexistante à son action : il lui appartient donc de faire passer les choses du néant à l'être, ce qui est créer. C'est pour cela que le symbole de la foi catholique le proclame Créateur.

CHAPITRE LXX.

La création ne convient qu'à Dieu.

On voit également par là que la qualité de créateur ne convient qu'à Dieu ; car la création convient à la cause qui ne reconnoît pas de cause plus universelle. Or cela n'appartient qu'à Dieu ; seul donc il est créateur. De même, plus la puissance est éloignée de l'acte, plus il lui faut de vertu pour être réduite en acte. Mais, quelle que soit la distance de la puissance à l'acte, il reste toujours une puissance plus grande, si la puissance même est soustraite. Donc il faut une vertu infinie pour créer quelque chose de rien. Mais Dieu seul possède une vertu infinie, puisqu'il a une essence infinie. Donc Dieu seul peut être créateur.

---

mus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est, quod Deus in agendo materiam præsupponat. Item, quando aliqua causa est magis universalis, tanto effectus ejus est universalior. Nam causæ particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quæ quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quæ facit aliquid esse in actu præsupposito, eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicujus universalioris causæ. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur præexistit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare. Et inde est, quod fides catholica eum Creatorem confitetur.

CAPUT LXX.

Quod creare soli Deo convenit.

Hoc etiam apparet, quod soli Deo convenit esse creatorem, nam creare illi causæ convenit, quæ aliam universaliorem non præsupponit, ut ex dictis patet; hoc autem soli Deo competit; solus igitur ipse est creator. Item, quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse majorem virtutem, per quam reducatur in actum; sed quantacumque distantia potentiæ ad actum detur, semper remanet major distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo, requirit infinitam virtutem; sed solus Deus est infinitæ virtutis, cum ipse sit infinitæ essentiæ. Solus igitur Deus potest creare.

CHAPITRE LXXI.

La diversité de la matière n'est pas la cause de la diversité dans les choses.

Il est évident, d'après tout ce qui vient d'être dit, que la cause de la variété dans les choses n'est pas la diversité de la matière. Nous avons, en effet, montré que l'action divine ne suppose pas la matière préexistante, puisqu'elle produit les choses dans leur être propre. Or la cause de la variété des choses ne vient de la matière qu'en tant que la matière est préexigée pour la production de ces choses, afin que les formes soient diversifiées suivant la diversité de la matière. La matière n'est donc pas la cause de la variété dans les choses produites par Dieu. Et encore, ce qui constitue l'être dans les choses, constitue aussi l'unité et la pluralité, car chaque chose, en tant qu'elle est être, est aussi une. Mais les formes n'ont pas l'être à cause de la matière, mais bien les matières pour les formes, car l'acte vaut mieux que la puissance. Une chose, en effet, en vue de laquelle une autre existe, doit nécessairement valoir mieux que cette dernière. Les formes ne sont donc pas diversifiées, pour qu'elles conviennent aux diverses matières : ce sont bien plutôt les matières pour les diverses formes.

CHAPITRE LXXII.

Comment Dieu a produit les êtres divers, et s'est constitué leur cause.

S'il en est des choses, pour l'unité et la pluralité, comme pour l'être, tout l'être des choses dépendant de Dieu, ainsi que nous l'avons montré, il faut que la cause de la pluralité des choses vienne de Dieu. Nous allons voir de quelle manière. Il est nécessaire, en effet, que tout

---

CAPUT LXXI.

Quod materiæ diversitas non est causa diversitatis in rebus.

Manifestum est autem ex præostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiæ diversitas. Ostensum est enim, quod materia non præsupponitur actioni divinæ, qua res in esse producit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem præexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiæ diversæ inducantur formæ. Non igitur causæ diversitatis in rebus à Deo productis est materia. Adhuc, secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem: nam unumquodque, secundum quod est ens, est etiam unum; sed non habent esse formæ propter materiam, sed magis materiæ propter formas, nam actus melior est potentia; id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formæ ideo sunt diversæ, ut competant materiis diversis; sed materiæ ideo sunt diversæ, ut competant diversis formis.

CAPUT LXXII.

Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est.

Si autem hoc modo se habeant res ad unitatem et multitudinem, sicut se habent ad esse; totum autem esse rerum dependet à Deo, ut ostensum est, pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est. Necesse

agent produise quelque chose de semblable à lui, suivant qu'il est possible ; mais il n'étoit pas possible que les choses produites par Dieu pussent s'élever en ressemblance jusqu'à la bonté divine, dans cette simplicité qui se trouve en Dieu. C'est pourquoi il a fallu que ce qui est un et simple fût représenté diversement et dissemblablement dans les choses produites. Il a donc été nécessaire qu'il y eût de la diversité dans les choses produites par Dieu, afin que la variété des choses imitât à sa manière la perfection divine. En outre, tout être qui est le produit d'une cause est fini, car il n'y a que l'essence divine qui soit infinie. Or tout être fini est agrandi par une addition quelconque. Il a donc mieux valu mettre de la diversité dans les choses créées, afin qu'ainsi les êtres bons fussent multipliés, que de n'établir qu'un seul genre d'êtres créés. C'est le propre d'un être excellent, de produire d'excellentes œuvres. Il étoit donc convenable que Dieu mît de la variété dans ses créatures.

CHAPITRE LXXIII.

De la variété des choses, graduée et ordonnée.

Il étoit nécessaire de mettre un certain ordre dans la variété des créatures, afin d'établir entre elles une différence de valeurs relatives. Il appartient, en effet, à la grandeur de la divine bonté de faire entrer autant que possible les êtres créés en participation de cette bonté. Or Dieu, non-seulement est bon en lui-même, mais encore il l'emporte en bonté sur tout, et il dirige tout vers ce but. Afin donc que la ressemblance des créatures avec Dieu fût plus parfaite, il a fallu que certains êtres eussent une valeur supérieure aux autres, pour qu'il y eût l'action des uns sur les autres pour leur perfectionnement. Or la première variété des choses consiste principalement dans la diversité

---

est enim quod omne agens agat sibi simile secundum quod possibile est, non autem erat possibile, quod similitudinem divinæ bonitatis res à Deo productæ consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo, unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repræsentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus à Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur. Item, unumquodque causatum finitum est, solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est : quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur majus. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod essent unum tantum genus rerum à Deo productum. Optimi autem est optima adducere : conveniens igitur fuit Deo, quod in rebus diversitatem produceret.

CAPUT LXXIII.

De diversitate rerum gradu, et ordine.

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quædam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinæ bonitatis pertinet, ut suæ bonitatis similitudinem rebus causatis communicet quantum possibile est : Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creatarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quædam res aliis constituerentur meliores, et ut quædam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. Prima

des formes. La diversité des formes est fondée sur la contrariété, car le genre est divisé en diverses espèces à différences contraires. Mais il est nécessaire qu'il y ait de l'ordre dans la contrariété, car, parmi les contraires, il y a divers degrés de perfection. Donc, en établissant de la variété parmi les êtres, Dieu a dû y mettre un certain ordre, en créer de plus parfaits les uns que les autres.

CHAPITRE LXXIV.

Comment, parmi les créatures, quelques-unes sont plus en puissance et moins en acte, tandis que c'est le contraire pour d'autres.

Comme une chose est d'autant plus noble et plus parfaite qu'elle s'approche davantage de la ressemblance divine, Dieu étant acte pur sans mélange de puissance, il faut que les plus parfaits parmi les êtres tiennent plus de l'acte et moins de la puissance. Nous allons voir comment cela se fait. Comme Dieu est éternel et immuable dans son être, les plus infimes des êtres, comme plus loin de la ressemblance divine, sont ceux qui sont soumis à la génération et à la corruption, qui existent dans un temps et pas dans un autre. Et parce que l'être suit la forme de la chose, ils existent quand ils ont cette forme, et cessent d'être quand ils en sont privés. Il faut donc qu'il y ait en eux quelque chose qui puisse tantôt avoir cette forme, et tantôt en être privé; c'est ce que nous appelons la matière. Il faut donc que les moins nobles des êtres soient composés de matière et de forme. Ceux qui sont les plus élevés dans l'échelle des êtres, s'approchent le plus de la ressemblance divine, et il n'y a pas en eux de puissance pour l'être ou le non-être, mais ils ont reçu de Dieu, par la création, l'être immortel. Mais comme

---

autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse; nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine à Deo esse institutam, ut scilicet quædam sint aliis potiora.

CAPUT LXXIV.

Quomodo res creatæ quædam plus habent de potentia, minus de actu, quædam è converso.

Quia vero unumquodque in tantum nobile et perfectum est, in quantum ad divinam similitudinem accedit; Deus autem est actus purus absque potentiæ permistione, necesse est ea quæ sunt suprema in entibus magis esse in actu, et minus de potentia habere: quæ autem inferiora sunt, magis potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quæ sunt generationi et corruptioni subjecta, quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem hujusmodi quando formam habent, desinunt autem esse, quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid, quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Hujusmodi igitur quæ sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quæ sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed à Deo per creationem sempiternum

la matière, en tant que matière, est la puissance à l'être qui résulte de la forme, les êtres dans lesquels ne se trouve pas la puissance pour l'être ou le non-être, ne sont pas composés de matière et de forme : ce ne sont que des formes subsistantes dans leur être, qu'elles ont reçu de Dieu. Nécessairement, des formes de ce genre sont incorporelles et incorruptibles, car, dans toutes les choses corruptibles, il y a puissance ou non-être, tandis qu'il n'en est pas de même pour celles-ci, comme nous l'avons dit; elles sont donc incorruptibles. Autre raison : nul être ne se corrompt que par la séparation d'avec la forme, car l'être suit toujours la forme. Or, des substances de ce genre étant des formes subsistantes, ne peuvent être séparées de leurs formes, et ainsi ne peuvent perdre l'être. Donc, elles sont incorruptibles.

Entre ces deux espèces de substances, il y en a d'intermédiaires qui, sans avoir la puissance pour l'être ou le non-être, ont cependant la puissance pour la locomotion. Tels sont les corps célestes qui ne sont pas soumis à la corruption et à la génération, parce qu'on ne trouve pas en eux de contrariétés, et cependant ils sont passibles de locomotion; et dans quelques-uns se trouve la matière comme le mouvement. Car le mouvement est l'acte d'un être existant en puissance. Ces corps ont donc une matière qui n'est pas sujette à la génération et à la corruption, mais seulement à la locomotion.

CHAPITRE LXXV.

Il y a certaines substances intellectuelles qui sont dites immatérielles.

Ces substances dont nous avons parlé et que nous avons appelées immatérielles, doivent nécessairement être aussi intellectuelles. Une chose, en effet, est intellectuelle, par cela qu'elle est dégagée de la

---

esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse, quod est per formam, hujusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma : sed sunt formæ tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt à Deo. Necesse est autem hujusmodi substantias incorporales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentiam ad non esse; in iis autem non est, ut dictum est, sunt igitur incorruptibiles. Item, nihil corrumpitur, nisi per separationem formæ ab ipso, nam esse semper consequitur formam : hujusmodi autem substantiæ, cum sint formæ subsistentes, non possunt separari à suis formis, et ita esse amittere non possunt, ergo sunt incorruptibiles. Sunt autem inter utraque prædictorum quædam media, in quibus et si non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi : hujus autem sunt corpora cœlestia, quæ generationi et corruptioni non subjiciuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur, et tamen sunt mutabilia secundum locum, sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus. Est enim motus actus existentis in potentia. Habent igitur hujusmodi corpora materiam non subjectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

CAPUT LXXV.

Quod quædam sunt substantiæ intellectuales, quæ immateriales dicuntur.

Prædictas autem substantias quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intel-

matière, qui peut être perçue d'après le mode d'intellection; car ce qui est intelligible en acte et l'intellect, sont une seule et même chose. Or il est évident qu'une chose est intelligible en acte, par cela qu'elle est séparée de la matière, car nous ne pouvons avoir une connoissance intellectuelle des choses matérielles, que par l'abstraction de la matière. D'où il résulte qu'il faut porter le même jugement de l'intellect, savoir, que les choses qui sont immatérielles doivent être intellectuelles. Autre raison : les substances immatérielles sont les premières et les plus parfaites parmi les êtres, car l'acte est naturellement au-dessus de la puissance. Or on voit que l'intelligence est supérieure à tout, parce qu'elle se sert des choses corporelles comme d'instruments. Il faut donc que les substances immatérielles soient intellectuelles.

Nouvelle raison : plus certains êtres sont élevés au-dessus des autres, plus ils s'approchent de la ressemblance divine. Il y a, en effet, certains êtres qui, dans un degré infime, entrent en participation de la ressemblance divine, quant à l'être seulement : tels sont les êtres inanimés; d'autres, quant à l'être et la vie, comme les plantes; d'autres, quant à la sensibilité, comme les animaux; mais le meilleur mode de participation est celui qui se fait par l'intellect, c'est celui qui fait le plus ressembler à Dieu. Les plus parfaites des créatures sont donc les créatures intellectuelles; et parce que ce sont celles qui s'approchent le plus de la ressemblance divine, on dit qu'elles sont faites à l'image de Dieu.

CHAPITRE LXXVI.

Les substances de cette nature sont en possession du libre arbitre.

On voit par là que ces substances jouissent du libre arbitre. Car l'intelligence ne se livre pas à l'action ou à l'appétition, comme les êtres

---

lectuale est, quod immune est à materia, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest : intelligibile enim in actu, et intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc, quod est à materia separatum, nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus, nisi per abstractionem à materia. Unde oportet idem judicium de intellectu esse, ut scilicet, quæ sunt immaterialia, sint intellectualia. Item substantiæ immateriales sunt primæ supremæ in entibus, nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior; intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse. Adhuc, quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem, quantum ad esse tantum, velut inanimata; quædam autem quantum ad esse et vivere, ut plantæ; quædam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremæ igitur creaturæ sunt intellectuales, et quia inter cæteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutæ.

CAPUT LXXVI.

Quomodo tales substantiæ sunt arbitrio liberæ.

Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberæ. Intellectus enim non agit,

inanimés, sans jugement, et elle n'est pas entraînée à former un jugement, comme les brutes, par une force naturelle, mais bien par son propre choix ; car l'intelligence connoît la fin, ce qui conduit à cette fin, et les rapports des choses entre elles. En conséquence, elle peut être la cause de son jugement qui détermine en elle l'appétition ou l'action en vue d'une fin. Or nous appelons libre ce qui est cause de soi. Donc, en appétition et en action, l'intellect possède la liberté de jugement, ce qui est avoir la liberté d'arbitre ; donc les substances suprêmes ont la liberté d'arbitre. En outre, ce qui n'est pas lié à quelque chose de déterminé est libre. Or l'appétit d'une substance intellectuelle n'est attaché à aucun bien déterminé ; car il suit le choix de l'intellect, qui embrasse le bien d'une manière générale. Donc l'appétit d'une substance intelligente est libre, comme tendant communément au bien, quel qu'il soit.

CHAPITRE LXXVII.

Il y a entre ces substances un ordre et un degré, suivant la perfection de la nature.

De même que ces substances intelligentes sont élevées de certains degrés au-dessus des autres substances, il est nécessaire aussi qu'elles soient distinguées les unes des autres par une gradation quelconque. Elles ne peuvent, en effet, être différentiées d'une manière matérielle, puisqu'elles n'ont pas de matière. D'où il suit que s'il existe une pluralité en elles, elle doit nécessairement être produite par une distinction de forme, laquelle constitue la diversité d'espèce. Or, il faut de nécessité observer un certain degré et un ordre dans toutes les choses qui reçoivent une variété d'espèce. La raison en est que, de

---

aut appetit sine judicio sicut inanimata, neque est judicio intellectus ex naturali impetu sicut in brutis, sed ex propria apprehensione : quia intellectus etiam finem cognoscit, et id quod est ad finem, et habitudinem unius ad alterum. Et ideo ipse sui judicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem ; liberum autem dicimus, quod sui causa est. Appetit igitur et agit intellectus libero judicio, quod est esse liberum arbitrio, supremæ igitur substantiæ sunt arbitrio liberæ. Adhuc liberum est, quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum ; appetitus autem substantiæ intellectivæ non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum ; sequitur enim apprehensionem intellectus, quæ est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiæ intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

CAPUT LXXVII.

Quod in eis est ordo, et gradus secundum perfectionem naturæ.

Sicut autem hæ substantiæ intelligentes quodam gradu aliis substantiis præponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant. Unde si in eis est pluralitas, necesse est, eam per distinctionem formalem causari, quæ diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare : cujus ratio est, quia sicut in numeris additio, vel

même que dans les nombres l'addition ou la soustraction d'une unité change l'espèce, de même aussi les choses naturelles deviennent d'espèce différente, par l'addition ou la soustraction des différences; comme ce qui est animé seulement diffère de ce qui est animé et sensible, et ce qui est animé et sensible seulement diffère de ce qui est animé, sensible et raisonnable. Il est donc nécessaire que ces substances immatérielles soient distinguées par divers ordres et degrés.

CHAPITRE LXXVIII.

Dans quel ordre et quel degré se font chez elles les opérations intellectuelles.

Comme le mode d'opération est en rapport avec le mode de la substance d'une chose, il faut que celles de ces substances qui sont supérieures aux autres, jouissent d'une puissance intellective plus étendue, comme ayant des formes intellectuelles et des vertus plus universelles et plus concentrées; et que celles qui sont inférieures aient une vertu intellective moindre et des formes plus multipliées et moins universelles.

CHAPITRE LXXIX.

La substance intellectuelle de l'homme occupe le dernier degré dans le genre des substances intellectuelles.

Comme une progression infinie dans les êtres n'est pas possible, de même que dans ces substances on peut arriver à une, la plus élevée de toutes, qui approche le plus de Dieu, de même aussi il faut nécessairement pouvoir descendre à une placée au plus bas degré de l'échelle, qui s'approche le plus de la matière corporelle, et on peut ainsi le voir clairement. Il est convenable de reconnoître dans

---

subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur: sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile; et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum sensibile et rationale. Necesse est igitur prædictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

CAPUT LXXVIII.

Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo.

Et quia secundum modum substantiæ rei est modus operationis, necesse est, quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales, et magis unitas habentes; inferiores autem esse debiliores in intelligendo, et habere formas magis multiplicatas, et minus universales.

CAPUT LXXIX.

Quod substantia, per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium.

Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicut est invenire supremam in prædictis substantiis, quæ propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quæ maxime appropinquat materiæ corporali, et hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus

l'homme une intelligence supérieure à celle des autres animaux. Il est évident, en effet, que l'homme seul considère l'universalité, les rapports des choses, et les choses immatérielles qui ne sont perçues que par l'intelligence. Or il est impossible que l'intellection soit un acte exercé par un organe corporel, comme la vision par l'œil. Il est nécessaire, en effet, que tout instrument de la puissance de cognition soit dégagé du genre de choses qui est connu par son moyen, de même que la prunelle de l'œil est privée de couleurs. Car on ne connoît les couleurs qu'en tant que les espèces des couleurs sont reçues dans la prunelle. Or l'objet qui reçoit doit être vide de celui qu'il reçoit. Mais l'intellect est susceptible de connoître toutes les natures sensibles. Si cette connoissance s'opéroit par un organe corporel, il faudroit que cet organe fût dégagé de toute nature sensible, ce qui est impossible. En outre, toute vertu de cognition opère la connoissance de la manière dont l'espèce de l'objet connu est en elle, car celle-ci est pour elle le principe de connoissance. Or l'intellect connoît immatériellement les choses mêmes qui sont matérielles de leur nature, en abstrayant la forme universelle des conditions matérielles qui produisent l'individualisation. Il est donc impossible que l'espèce d'une chose connue soit matériellement dans l'intellect; donc elle n'est pas reçue dans un organe corporel, car tout organe corporel est matériel.

On peut encore voir une preuve de cela, en ce que les sens s'affoiblissent et s'oblitèrent par l'action des choses sensibles les plus excellentes, comme l'ouïe, par les sons bruyants, la vue, par le grand éclat des objets; ce qui arrive parce que l'harmonie de l'organe est détruite. L'intelligence, au contraire, acquiert plus de vigueur par l'excellence des choses intellectuelles; car celui qui comprend les choses plus élevées dans ce qui est intellectuel, comprend à plus forte raison les autres

---

universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales quæ solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem, quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim, quod omne instrumentum virtutis cognoscitivæ careat illo genere rerum, quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura. Sic enim cognoscuntur colores, in quantum colorum species recipiuntur in pupilla: recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur, intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illum organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile. Item, omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscit, quo species cogniti est apud ipsam, nam hæc est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quæ in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem à materialibus conditionibus individuantibus. Impossibile est ergo, quod species rei cognitæ sit in intellectu materialiter, ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale. Idem etiam apparet ex hoc, quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus à magnis sonis, et visus à rebus valde fulgidis, quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium; nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis.

avec une facilité plus grande. Ainsi donc, puisque l'homme est intelligent, et que l'intellection, dans l'homme, ne s'opère point par un organe corporel, il faut que ce soit une substance incorporelle qui produise en lui l'action intellective; car ce qui par soi peut opérer sans le secours du corps, ne dépend pas de lui quant à sa substance. Effectivement, toutes les vertus et formes qui ne peuvent subsister par elles-mêmes sans le corps, ne peuvent opérer sans lui; car la chaleur ne réchauffe pas par elle-même, mais bien le corps par le moyen de la chaleur. Donc la substance incorporelle qui, dans l'homme, produit l'intellection, occupe le dernier degré dans le genre des substances intellectuelles, et se rapproche le plus de la matière.

CHAPITRE LXXX.

De la différence de l'entendement et de la manière dont s'opère l'intellection.

Comme l'être intellectuel est au-dessus de l'être sensible ainsi que l'intellect est au-dessus des sens, et que, pour cette raison, les êtres inférieurs imitent, comme ils le peuvent, ceux qui sont supérieurs; comme les corps sujets à la génération et à la corruption imitent en quelque manière la circulation des corps célestes, il est nécessaire que les choses sensibles soient assimilées à leur manière aux choses intellectuelles; et ainsi, par cette assimilation, nous arrivons à la connoissance des choses intellectuelles. Or, il y a dans les choses sensibles quelque chose que l'on peut appeler culminant, qui est l'acte, la forme, et quelque chose d'infime, qui est la puissance ou la matière, et quelque chose enfin de mitoyen, composé de matière et de forme. La même chose existe dans l'être intellectuel; car la plus haute intel-

---

Sic igitur cum homo inveniatur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam ejus substantia non dependet à corpore. Omnes enim virtutes et formæ quæ per se subsistere non possunt sine corpore, operationem habere non possunt sine corpore. Non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Hæc igitur substantia incorporea, per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiæ propinqua.

CAPUT LXXX.

De differentia intellectus, et modo intelligendi.

Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum, eo autem quæ sunt inferiora in entibus imitantur, ut possunt superiora; sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem cœlestium corporum, necesse est sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari, et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum, quod est actus, scilicet forma: et aliquid infimum quod est potentia tantum, scilicet materia, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma; sic etiam in esse intelligibili considerandum est; nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus. Substantiæ vero intellectuales aliæ sunt habentes aliquid de actu et de potentia, secundum esse intelligibile: infima vero intellectua-

ligence, qui est Dieu, est un acte pur. Parmi les substances intellectuelles, il y en a qui ont quelque chose de l'acte et de la puissance, selon l'être intellectuel. Au contraire, la plus foible des substances intellectuelles, qui opère l'intellection dans l'homme, n'est que comme en puissance dans l'être intellectuel. La preuve, c'est que l'homme, dans le principe, n'est intelligent qu'en puissance; peu à peu, il le devient en acte, et voilà pourquoi ce qui produit l'intellection dans l'homme, est appelé intellect possible.

CHAPITRE LXXXI.

L'intellect, possible dans l'homme, reçoit les formes intellectuelles des choses sensibles.

Comme, ainsi que nous l'avons dit, plus une substance intellectuelle est élevée, plus les formes intellectuelles qu'elle reçoit sont universelles, il s'ensuit que l'intellect humain, que nous avons appelé possible, a, parmi les autres substances intellectuelles, des formes moins universelles, et c'est pour cela qu'il reçoit des choses sensibles les formes intellectuelles. On peut encore élucider cette vérité par une autre raison. Une forme doit être proportionnée à l'objet qui la reçoit. Comme donc l'intellect possible humain est parmi les substances intellectuelles la plus près de la matière corporelle, il faut donc aussi que ses formes intellectives soient les plus près des choses matérielles.

CHAPITRE LXXXII.

L'homme a besoin, pour concevoir, des puissances sensitives.

Il faut observer que, dans les choses corporelles, les formes sont particulières et ont un être matériel, tandis que dans l'intellect elles

---

lium substantiarum per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur, quod homo invenitur à principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actu, et inde est, quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.

CAPUT LXXXI.

Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles à rebus sensibilibus.

Quia vero ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universaliores habet, consequens est, ut intellectus humanus, quem possibilem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, et inde est, quod formas intelligibiles à rebus sensibilibus accipit. Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales, propinquior invenitur materiæ corporali, ita necesse est, quod ejus formæ intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinquæ.

CAPUT LXXXII.

Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum.

Considerandum autem, quod formæ in rebus corporeis particulares sunt, et materiale esse habentes, in intellectu vero universales sunt et immateriales; quod qui-

sont universelles et immatérielles; ce qui est démontré par le mode d'intellection. L'intelligence, en effet, conçoit les choses d'une manière universelle et immatérielle. Or, il est nécessaire que le mode d'intellection soit proportionné aux espèces intellectuelles, au moyen desquelles s'opère l'intellection. Il faut donc, puisque nous n'allons d'un point à un autre que par un intermédiaire, que les formes arrivent des formes corporelles à l'intellect par un intermédiaire quelconque. Telles sont les puissances sensitives qui reçoivent, sans le secours de la matière, les formes des choses matérielles. Effectivement, l'espèce de la pierre se produit dans l'œil, mais non la matière. Néanmoins les formes des choses ne sont reçues par les puissances sensitives que d'une manière particulière, car nous ne pouvons connoître que des choses particulières par le moyen des puissances sensitives. Il a donc été nécessaire que l'homme, par cela même qu'il est un être intelligent, fût pourvu de sens. La preuve de cela, c'est que celui à qui manque un sens est privé de la connoissance des choses sensibles, qui sont de la compétence de ce sens, comme l'aveugle-né ne peut avoir une idée des couleurs.

CHAPITRE LXXXIII.

Il est nécessaire de supposer un intellect actif.

Il est évident, par là, que la connoissance des choses dans notre intelligence, n'est pas produite par participation ou influence de quelques formes intellectives en acte, et subsistantes par elles-mêmes, comme l'ont supposé les platoniciens et quelques autres philosophes qui les ont suivis; l'intellect l'acquiert par les choses sensibles et avec le secours des sens : mais comme, dans les puissances sensitives, les formes des choses sont particulières, ainsi que nous l'avons dit, elles

---

dem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim res universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est, quod respondeat. Oportet igitur cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formæ à rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Hujusmodi autem sunt potentiæ sensitivæ, quæ formas rerum materialium recipiunt sine materia : fit enim in oculo species lapidis, sed non materia; recipiuntur tamen in potentiis sensitivis formæ rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus; necesse igitur fuit, hominem ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere. Hujus autem signum est, quod cui deficit unus sensus, deficit scientia sensibilium, quæ illo sensu comprehenduntur, sicut cæcus natus de coloribus scientiam habere non potest.

CAPUT LXXXIII.

Quod necesse est ponere intellectum agentem.

Inde manifestum fit, quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem, aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium, sicut Platonici posuerunt, et alii quidam ipsos sequentes; sed intellectus acquirit eam à rebus sensibilibus mediantibus sensibus; sed cum in potentiis sensitivis formæ rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu,

ne sont pas intelligibles en actes, mais seulement en puissance. Car l'intellect ne conçoit que les choses universelles, et ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par un agent quelconque. Il faut donc qu'il y ait quelque agent qui rende intellectives en acte les espèces coexistantes dans les puissances sensitives. Or, l'intellect possible ne peut faire cela; car il est plutôt en puissance par rapport aux choses intellectuelles, qu'agent de ces mêmes choses. Il est donc nécessaire de supposer un autre intellect, qui rende intellectives en acte les espèces qui ne le sont qu'en puissance, de même que la lumière rend visibles en acte les couleurs qui ne l'étoient qu'en puissance; et c'est cet intellect que nous appelons actif, et qu'il ne seroit pas nécessaire de supposer, si les formes des choses étoient intellectives en acte, comme l'ont supposé les platoniciens. Ainsi donc, pour concevoir, il nous faut d'abord un intellect possible, qui reçoit les espèces intelligibles; secondement, un intellect actif, qui opère l'intelligibilité en acte. Lorsque l'intellect possible est perfectionné par les espèces intelligibles, il est appelé intellect habituel en habitude, comme possédant les espèces intellectuelles de manière à en user à volonté, et occupant un certain milieu, entre la puissance pure et l'acte complet. Lorsqu'il embrasse dans l'acte complet les espèces dont nous venons de parler, il est appelé intellect en acte. Ainsi, il conçoit les choses en acte quand l'espèce d'une chose est devenue la forme de l'intellect possible. C'est pour cela que l'on dit que l'intellect en acte est la chose conçue *in actu*.

---

sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi ab aliquo agente. Oportet igitur, quod sit aliquod agens, quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis : ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia, quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formæ rerum essent intelligibiles actu, sicut platonici posuerunt. Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens, qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis jam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles jam sic habet, ut eis possit uti, cum voluerit, medio quodammodo inter potentiam puram, et actum completum. Cum vero prædictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis. Propter quod dicitur, quod intellectus in actu est intellectum in actu.

CHAPITRE LXXXIV.

L'ame humaine est incorruptible.

Une conséquence de ce que nous avons dit, c'est que l'intellect, par le moyen duquel l'homme conçoit, doit être incorruptible. Chaque chose, en effet, opère d'une manière conforme à son être : or, l'intellect a une opération étrangère à toute corporéité, comme nous l'avons montré ; d'où il est manifeste qu'il opère par lui-même. Donc il est une substance subsistante dans son être. Or, nous avons prouvé plus haut que les substances intellectuelles sont incorruptibles ; donc l'intellect par lequel l'homme conçoit est incorruptible. Autre raison. La matière est le sujet propre de la génération et de la conception ; une chose est donc plus ou moins sujette à la corruption, selon qu'elle est plus ou moins éloignée de la matière. Car les choses qui sont composées de matière et de forme sont par elles-mêmes corruptibles, tandis que les formes matérielles ne sont corruptibles que par accident, et non par elles-mêmes. Mais les formes immatérielles qui sont en dehors de la matière, sont tout-à-fait incorruptibles. Or l'intellect, par sa nature, est tout-à-fait dégagé de la matière, comme le prouve son opération. Nous n'obtenons effectivement l'intelligence d'une chose qu'en l'abstrayant de la matière ; donc l'intellect est, de sa nature, incorruptible. En outre, la corruption ne peut exister sans contrariété, car rien ne se corrompt que par son contraire. C'est ce qui fait que les corps célestes, où n'existe pas de contrariété, sont incorruptibles. Mais la contrariété est bien loin de la nature de l'intellect, autant que les choses qui sont contraires en soi ne le sont pas dans l'entendement ; car il n'y a qu'un seul moyen intellectif des contraires, parce

---

CAPUT LXXXIV.

Quod anima humana est incorruptibilis.

Necesse est autem secundum præmissa, intellectum quo homo intelligit incorruptibilem esse. Unumquodque enim sic operatur, secundum quod habet esse ; intellectus autem habet operationem, in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est ; ex quo patet, quod est operans per se ipsum ; ergo est substantia subsistens in suo esse ; ostensum est autem supra, quod substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles, ergo intellectus quo homo intelligit est incorruptibilis. Adhuc proprium subjectùm generationis et corruptionis est materia, in tantum igitur unumquodque à corruptione recedit, in quantum recedit à materia ; ea enim quæ sunt composita ex materia et forma, sunt per se corruptibilia, formæ autem materiales sunt corruptibiles per accidens, et non per se, formæ autem immateriales quæ materiæ proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod ejus operatio ostendit ; non enim intelligimus aliqua, nisi per hoc quod ipsa à materia separamus ; est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis. Item, corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur, nisi à suo contrario. Unde corpora cœlestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia ; sed contrarietas longe est à natura intellectus, in tantum quod ea quæ secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt ; est enim contrariorum

qu'une chose est comprise par une autre. Donc, il est impossible que l'intellect soit corruptible.

CHAPITRE LXXXV.

De l'unité de l'intellect possible.

Quelqu'un dira peut-être, qu'à la vérité, l'intellect est incorruptible, mais qu'il est un dans tous les hommes, et qu'ainsi ce qui reste après la corruption de tous les hommes, ne peut être qu'un. On peut donner plusieurs preuves de l'unité de l'intellect dans tous les hommes. Et d'abord du côté de l'objet intellectif, parce que, s'il y a en moi un intellect, et un autre en vous, il faudra qu'il y ait en moi une espèce intellective, et une autre en vous, et par conséquent un mode d'intellection pour moi et un autre pour vous. L'intention intellectuelle sera donc multipliée selon le nombre des individus, et ainsi elle ne sera pas universelle, mais individuelle. D'où il suit, ce semble, qu'elle n'est pas intellective en acte, mais en puissance seulement; car les intentions individuelles sont intellectives en puissance, et non en acte : ensuite, ainsi que nous l'avons prouvé, comme l'intellect est une substance subsistante en son être, et comme les substances intellectuelles ne sont pas plusieurs, numériquement, dans une seule espèce, ce qui a également été prouvé; il s'ensuit que s'il y a un intellect en moi et un autre en vous, numériquement, il y en a aussi un autre dans l'espèce, et ainsi vous et moi ne sommes plus de la même espèce. En outre, comme tous les individus communiquent dans la nature de l'espèce, il faut supposer quelque chose en dehors de la nature de l'espèce, qui serve à distinguer les individus les uns des autres. Si donc il y a dans tous les hommes un intellect

---

ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud; impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

CAPUT LXXXV.

De unitate intellectus possibilis.

Forte autem aliquis dicet, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi unum; quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter astrui potest. Primo quidem ex parte intelligibilis, quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum, et ita non erit universalis sed individualis. Ex quo videtur sequi, quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum, nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu; deinde, quia cum ostensum sit, quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiæ autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur, quod si alius est intellectus in me, et alius in te, secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus ejusdem speciei. Item, cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid præter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguuntur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem,

unique quant à l'espèce, et plusieurs numériquement, il faut supposer quelque chose qui, numériquement, distingue un intellect d'un autre. Mais ce ne peut être quelque chose qui soit de la substance de l'intellect, puisque l'intellect n'est pas composé de matière et de forme. Il suit de là que toute différence que l'on pourroit admettre relativement à ce qui est de la substance de l'intellect, est une différence formelle qui diversifie l'espèce. Il reste donc à dire que l'intellect d'un homme ne peut être numériquement dictinct de celui d'un autre homme autrement que par la diversité des corps, et en conséquence, après la corruption de tous les corps, il semble qu'il ne reste pas plusieurs intellects, mais un seul; or, cela est évidemment impossible.

Pour démontrer cette impossibilité, il faut procéder comme on fait avec ceux qui nient les principes, poser quelque chose qu'il soit impossible de nier. Supposons donc qu'un homme quelconque, soit Sortès ou Platon, conçoive ce que notre adversaire ne pourroit nier sans comprendre qu'il faut nier. Par sa négation, il établit cette vérité, car affirmer et nier est le fait d'un être qui comprend. Mais si cet homme comprend, il faut que ce qu'il comprend formellement soit sa forme à lui; car il ne fait rien que de conforme à ce qu'il est lui-même en acte. Donc, ce par quoi agit un agent est son acte. Donc aussi l'intellect par lequel l'homme comprend est la forme de cet homme, et de même condition que lui. Or, il est impossible qu'une forme numériquement identique appartienne à plusieurs êtres différents numériquement; car appartenir à divers êtres numériquement, ce n'est pas conserver son identité, car chaque chose tient son être de sa forme. Il est donc impossible que l'intellect par lequel l'homme conçoit soit un en tous.

---

plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numero differre unum intellectum ab alio; hoc autem non potest esse aliquid, quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quæ accipi posset secundum id, quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum, corruptis ergo corporibus diversis, videtur, quod non remaneant plures intellectus, sed unus tantum. Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum procedendum est, sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid, quod omnino negari non possit. Ponamus igitur, quod hic homo, puta, Sortes, vel Plato intelligat, quod negare non posset, respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit; nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet, quod id quod formaliter intelligit, sit forma ejus, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus ejus, sicut calor quo calidum calefacit, est actus ejus; intellectus igitur quo homo intelligit, est forma hujus hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem, quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum non est idem esse; unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur, quod intellectus, quo homo intelligit, sit unus in omnibus. Hujus autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim quod intel-

Il s'en est trouvé qui, frappés de l'importance de cette raison, ont cherché un moyen échappatoire. Ils disent que l'intellect possible dont nous avons parlé, reçoit les espèces intelligibles par lesquelles il est constitué en acte. Or, les espèces intelligibles sont, en quelque sorte, dans l'imagination. Aussi longtemps donc qu'une espèce intellective est dans l'intellect possible ou dans notre imagination, l'intellect possible est continué et uni à nous de telle façon, que nous pouvons comprendre par son moyen. Cette réponse n'est absolument d'aucune valeur. D'abord, parce que une espèce intellective, en tant qu'elle est dans l'imagination, n'est comprise qu'en puissance, et en acte en tant qu'elle est dans l'intellect possible. En tant donc qu'elle est dans l'intellect possible, elle est abstraite de l'imagination ; il ne reste donc aucune union de l'intellect possible avec nous. Ensuite, en accordant qu'il y a quelque union, elle ne suffiroit pas pour nous rendre intelligents. En effet, par cela que l'espèce d'un objet est dans l'intellect, il ne s'ensuit pas que cet objet se comprenne, mais bien qu'il est compris. Car une pierre ne se comprend pas, bien que son espèce soit dans l'intellect possible. Il ne s'ensuit donc pas de ce que les espèces des imaginations qui sont en nous, sont dans l'intellect possible, que nous soyons intelligents, mais que nous sommes compris, ou plutôt les imaginations que nous produisons. Cela devient plus évident, si l'on considère la comparaison que fait Aristote, chap. III, *De l'ame,* où il dit que l'intellect est, par rapport aux produits de l'imagination, comme la vue à l'égard des couleurs. Or, il est évident que par cela que les espèces des couleurs qui sont sur le mur sont dans la vue, le mur n'en a point la faculté de voir, mais celle d'être vu. Il ne s'ensuit donc pas non plus de ce que les espèces de nos

---

lectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt *quodammodo in phantasmatibus. In quantum* igitur species intelligibilis est in intellectu possibili, et in phantasmatibus quæ sunt in nobis, in tantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus. Hæc autem responsio omnino nulla est. Primo quidem, quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia tantum; secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu; secundum igitur quod est in intellectu possibili, non est in phantasmatibus, sed magis à phantasmatibus abstracta; nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde, dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc, quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicujus est in intellectu, non sequitur, quod se ipsum intelligat, sed quod intelligatur. Non enim lapis intelligit, *etiamsi* ejus species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quæ sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis, quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quæ sunt in nobis. Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparationem quam facit Aristoteles, in III *De anima,* dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata, sicut visus ad colores. Manifestum est autem, quod per hoc quod species colorum, qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur. Neque ergo etiam ex hoc quod species phantasmatum quæ sunt in nobis, fiunt in intellectu, sequitur, quod nos simus intelligentes, sed quod simus

imaginations se produisent dans l'intellect, que nous soyons intelligents, mais compris. De plus, si nous concevons formellement par l'intellect, il faut que l'intellection de l'entendement soit l'intellection de l'homme, comme l'action échauffante du feu et celle de la chaleur est quelque chose d'identique. Si donc l'intellect est numériquement le même en vous et en moi, il s'ensuit nécessairement, qu'à l'égard du même objet intellectif, l'intellection en vous et en moi est identiquement une même chose, lorsque, par exemple, nous concevons simultanément une même chose, ce qui est impossible, car l'opération de deux agents divers ne peut être, numériquement, une et identique. Il est donc impossible que l'intellect soit un dans tous les hommes. Il suit donc que si l'intellect est incorruptible, comme nous l'avons montré, après la corruption des corps, il reste autant d'intellects que d'hommes. Il est facile de résoudre les objections qui sont faites à ce sujet.

La première explication est défectueuse sous plusieurs rapports. Et d'abord, nous accordons que l'objet de l'intellect est le même à l'égard de tous les hommes; mais l'objet de l'intellect n'est pas une espèce intellective, mais l'être même de la chose. Car toutes les connoissances intellectuelles n'embrassent pas les espèces intellectuelles, mais ont pour objet la nature des choses, de même que l'objet de la vue est la couleur, et non l'espèce de la couleur qui est dans l'œil. Quoique les intellects soient divers chez les différents hommes, il n'y a cependant qu'un objet conçu pour tous, comme il n'y a qu'un objet coloré pour tous ceux qui le considèrent; secondement, il n'est pas nécessaire qu'une chose individuelle soit comprise en puissance et non en acte; mais cela est réel seulement dans les choses qui sont individualisées par la matière. Car il faut que ce qui est compris en

---

intellecti. Amplius si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet, quod ipsum intelligere intellectus sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me, et in te, sequitur de necessitate, quod respectu ejusdem intelligibilis sit, idem intelligere meum et tuum, dum scilicet, simul aliquid idem intelligimus, quod est impossibile; non enim diversorum operantium potest esse una et eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum. Ea vero quæ in contrarium objiciuntur, facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus, dico autem intellectum id, quod est intellectus objectum; objectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiæ intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus; sed sunt de naturis rerum, sicut etiam objectum visus est color, non species coloris, quæ est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est, quod à diversis inspicientibus videtur. Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia, et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quæ individuantur per materiam; oportet enim illud quod est intel-

acte soit immatériel. D'où les substances immatérielles, quoiqu'elles soient des individus existants par eux-mêmes, sont néanmoins conçues en acte. D'où encore les substances intellectives qui sont immatérielles, quoiqu'elles soient numériquement différentes en vous et en moi, ne perdent pas pour cela leur qualité d'être intelligibles en acte; mais l'intellect, qui conçoit son objet par leur moyen, se replie sur lui-même en comprenant son action intellective et l'espèce par laquelle il conçoit.

Il faut ensuite observer qui si l'on admet un seul intellect pour tous les hommes, la difficulté est la même, parce qu'il reste encore une multitude d'intellects, puisqu'il y a plusieurs substances intelligentes séparées; et ainsi il s'ensuivroit, dans leur sens, que les objets d'intellection seroient numériquement divers, et par conséquent individuels et non conçus en acte premier. Il est donc évident que si ce raisonnement étoit péremptoire, il détruiroit simplement la pluralité des intellects, et cela, non pas seulement dans les hommes. D'où il résulte que cette conclusion étant fausse, il est évident que le raisonnement n'est pas rigoureux.

Le second raisonnement croule de lui-même, si l'on considère la différence qui existe entre l'ame intellectuelle et les substances séparées. En effet, l'ame intellectuelle, par la nature de son espèce, est propre à être unie à un corps comme sa formè, ce *qui fait que le corps* entre dans la définition de l'ame, et c'est pour cela qu'à cause de leur aptitude à divers corps les ames sont diversifiées numériquement, ce qui n'a pas lieu dans les substances séparées. On voit par là comment il faut résoudre la question. Une ame intellectuelle, en effet, ne tient pas de la nature de son espèce un corps comme partie d'elle-même, mais bien l'aptitude à être unie à ce corps, d'où il résulte que par

---

lectum in actu, esse immateriale. Unde substantiæ immateriales, licet sint quædam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu; unde et species intelligibiles quæ sunt immateriales, licet sint aliæ numero in me et in te, non propter hoc perdunt, quin sint intelligibiles actu, sed intellectus intelligens per eas suum objectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit.

Deinde considerandum est, quod si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiæ separatæ intelligentes, et ita sequeretur, secundum eorum rationem, quod intellecta essent secundum numerum diversa, et per consequens individualia et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod præmissa ratio, si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus; unde cum hæc conclusio sit falsa, manifestum est, quod ratio non ex necessitate concludit. Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectualis animæ ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suæ speciei hoc habet, ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in diffinitione animæ cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animæ secundum numerum, quod non est in substantiis separatis. Ex quo etiam patet, qualiter ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suæ speciei habet corpus partem

cela qu'elle est capable d'être unie à divers corps, elle est numériquement diversifiée, ce qui, dans les âmes, survit à la destruction des corps. Car elles sont susceptibles d'être unies à divers corps, quoique ne l'étant pas en acte.

CHAPITRE LXXXVI.

L'intellect actif n'est pas le même dans tous les hommes.

Il y a eu des philosophes qui, tout en accordant que l'intellect possible est diversifié dans les hommes, ont prétendu néanmoins que l'intellect actif est le même à l'égard de tous. Cette opinion, quoique plus supportable que la première, peut être réfutée par les mêmes raisons. En effet, le rôle de l'intellect possible est de recevoir les choses conçues, et de les comprendre : d'un autre côté, celui de l'intellect actif est de mettre en acte les choses conçues au moyen de l'abstraction : or l'un et l'autre fait convient à un homme quelconque; car cet homme, qu'il soit Sortès ou Platon, reçoit les objets de la conception, les abstrait, et comprend l'abstraction. Il faut donc que l'intellect actif comme l'intellect possible soit uni à cet homme comme forme, et ainsi il est donc indispensable que l'un et l'autre soit multiplié suivant le nombre des hommes. En outre, l'être passif et l'être actif doivent être proportionnés entre eux, comme la matière et la forme, car la matière est mise en acte par l'agent, et c'est ce qui fait qu'à chaque puissance passive correspond une puissance active de son espèce; car l'acte et la puissance sont de même genre. Or l'intellect actif est comparé à l'intellect possible comme la puissance active à la puissance passive, ainsi qu'il résulte de ce qui a été dit; il faut donc qu'ils soient l'un et l'autre de même genre. Comme donc l'intellect

---

sui, sed unibilitatem ad ipsum; unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus, corporibus destructis. Sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitæ.

CAPUT LXXXVI.

De intellectu agente, quod non est unus in omnibus.

Fuerunt autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quæ quidem opinio, licet sit tolerabilior quam præmissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta, et intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu, abstrahendo ipsa; utrumque autem horum huic homini convenit, nam hic homo, ut Sortes vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis, quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet, quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum. Item, agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata, sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente, et inde est, quod cuilibet potentiæ passivæ respondet potentia activa sui generis. Actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem, sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet; oportet igitur utrumque esse unius ge-

possible n'est pas séparé de nous quant à l'être, mais nous est uni comme forme, et qu'il est multiplié suivant la multitude des hommes, il est également nécessaire que l'intellect actif soit quelque chose qui nous soit uni formellement, et soit multiplié suivant le nombre des hommes.

CHAPITRE LXXXVII.

L'intellect actif et l'intellect possible ont leur fondement dans l'essence de l'âme.

Puisque l'intellect actif et l'intellect possible nous sont unis formellement, il faut nécessairement dire qu'ils sont unis dans la même essence de l'ame. En effet, une chose unie à l'autre formellement lui est unie ou par mode de forme substantielle, ou par mode de forme accidentelle. Si donc l'intellect possible et l'intellect actif sont unis à l'homme par mode de forme substantielle, comme chaque chose n'a qu'une seule forme substantielle, il faut de toute nécessité dire que l'intellect possible et l'intellect actif sont unis dans une même essence de forme qui est l'ame. Si au contraire ils sont unis à l'homme par mode de forme accidentelle, il est évident qu'ils ne peuvent ni l'un ni l'autre être accidentels au corps, et de ce que leurs opérations s'exercent sans le secours d'un organe corporel, il s'ensuit que l'un et l'autre est accidentel à l'ame. Or il n'y a dans l'homme qu'une seule ame; il faut donc que l'intellect actif et l'intellect possible soient unis dans une même essence de l'ame. Autre raison : Toute action propre à une espèce vient des principes qui suivent la forme qui donne l'espèce; or l'intellection est une opération propre à l'espèce humaine; il faut donc que l'intellect actif et l'intellect possible, qui sont les

---

neris. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus à nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam, quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

CAPUT LXXXVII.

Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animæ.

Cum autem intellectus agens et possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere, quod in eadem essentia animæ conveniant. Omne enim quod alicui unitur formaliter, unitur ei per modum formæ substantialis, aut per modum formæ accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formæ substantialis, cum unius rei non sit, nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia formæ, quæ est anima. Si vero uniantur homini per modum formæ accidentalis, manifestum est, quod neutrum potest esse accidens corpori, et ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur, quod uterque eorum sit accidens animæ; non est autem in uno homine nisi una anima; oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animæ conveniant. *Item*, omnis actio quæ est propria alicui speciei, est à principiis consequentibus formam quæ dat speciem; intelligere autem est operatio propria humanæ speciei; oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia hujus operationis, sicut os-

principes de cette opération, suivent l'ame humaine de qui l'homme tient son espèce. Mais ils ne la suivent pas comme procédant d'elle dans le corps, parce que, ainsi que nous l'avons démontré, cette opération se fait sans organe corporel; or l'action appartient à celui qui a la puissance. Il ne reste donc plus qu'à convenir que l'intellect possible et l'intellect actif sont unis dans une même essence de l'ame.

CHAPITRE LXXXVIII.

Comment ces deux puissances sont unies dans la même essence de l'ame.

Il reste à examiner comment cela peut se faire. Il paroît, en effet, qu'il s'y rencontre quelque difficulté. Car l'intellect possible est en puissance à l'égard de toutes les choses intellectuelles. Or l'intellect actif rend intelligibles en acte les choses intelligibles en puissance; et ainsi il faut qu'il leur soit comparé comme l'acte à la puissance; mais il ne semble pas possible qu'une chose soit par rapport à la même chose en puissance tout à la fois et en acte. Ainsi donc il paroît impossible que l'intellect possible et l'intellect actif soient unis dans la même essence de l'ame. Cette difficulté se résout facilement si l'on considère de quelle manière l'intellect possible est en puissance relativement aux choses intelligibles, et comment l'intellect actif les constitue en acte. Car l'intellect possible est en puissance à l'égard des choses intelligibles, en ce qu'il n'a dans sa nature aucune forme déterminée des choses sensibles, de même que la prunelle est en puissance à l'égard de toutes les couleurs. En tant donc que les images abstraites des choses sensibles sont les ressemblances des choses sensibles déterminées, elles sont comparées à l'intellect possible, comme

---

tensum est, consequantur animam humanam, à qua homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam, quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia ut ostensum est, prædicta operatio est sine organo corporali, cujus autem est potentia, ejus et actio; relinquitur ergo, quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia animæ.

CAPUT LXXXVIII.

Qualiter istæ duæ potentiæ conveniant in una essentia animæ.

Considerandum autem relinquitur, quomodo hoc possit esse. Videtur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu; et sic oportet quod comparetur sicut ad ea, actus ad potentiam, non videtur autem possibile, quod idem respectu ejusdem sit in potentia et in actu. Sic igitur impossibile videtur, quod in una substantia animæ conveniant intellectus possibilis et agens. Hæc autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat, ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. In quantum ergo phantasmata à rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum

l'acte à la puissance; mais néanmoins les images sont en puissance relativement à quelque chose que l'ame intellective a en acte, savoir l'être abstrait des conditions matérielles. Et quant à cela l'ame intellective est comparée à elle-même comme l'acte à la puissance. Or, il ne répugne pas qu'une chose soit en acte par rapport à la même chose, et en puissance sous divers rapports. C'est pour cela, en effet, que les corps naturels sont actifs et passifs à l'égard les uns des autres, car l'une et l'autre de ces deux dispositions est en puissance relativement à l'autre. Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que la même ame intellective soit en puissance à l'égard de toutes les choses intelligibles, en tant que l'on suppose en elle un intellect possible, et leur soit comparée comme l'acte, en tant qu'on admet en elle un intellect actif. La chose deviendra plus claire encore par la manière dont l'intellect constitue en acte les choses intelligibles. Car l'intellect actif ne constitue pas en acte les choses intelligibles, comme si elles découloient de lui dans l'intellect possible. Car s'il en étoit ainsi, nous n'aurions pas besoin des images et des sens pour comprendre; mais il constitue en acte les choses intelligibles en les abstrayant des images, comme la lumière constitue en quelque façon les couleurs en acte, non comme si elle les avoit en elle-même, mais en tant qu'elle les rend visibles.

Ainsi donc, il faut admettre qu'il y a une ame intellective dégagée de la nature des choses sensibles, qui peut les recevoir d'une manière intellectuelle, et qui constitue les images intelligibles en acte, en abstrayant d'elles les espèces intellectives. D'où il résulte que la puissance, en tant qu'elle reçoit les espèces intellectives, est appelée intellect possible; d'autre part, cette même puissance, en tant qu'elle abstrait des images les espèces intellectives, est dite intellect actif, qui est

---

possibilem, sicut actus ad potentiam; sed tamen phantasmata sunt in potentia, ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse, abstractum à materialibus conditionibus. Et quantum ad hoc, anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconveniens, quod aliquid respectu ejusdem sit in actu et in potentia secundum diversa. Propter hoc enim naturalia corpora agunt, et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconveniens, quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, et comparetur ad ea ut actus, prout ponitur in ea intellectus agens. Et hoc manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu, quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem. Sic enim non indigeremus phantasmatibus et sensu ad intelligendum, sed facit intelligibilia in actu, abstrahendo ea à phantasmatibus, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed in quantum dat eis quodammodo visibilitatem.

Sic igitur æstimandum est, unam esse animam intellectivam, quæ caret naturis rerum sensibilium, et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quæ phantasmata facit intelligibilia in actu, abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia ejus secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis; potentia autem ejus, secundum quam abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quod anima intellectiva parti-

comme une lumière intellectuelle, qui se communique à l'ame intellective, comme il arrive à l'égard des substances intellectuelles supérieures.

CHAPITRE LXXXIX.

Toutes les puissances ont leur racine dans l'essence de l'ame.

Ce ne sont pas seulement l'intellect possible et l'intellect actif qui sont unis dans une même essence de l'ame, il en est ainsi de toutes les autres puissances qui sont les principes des opérations de l'ame. Toutes ces puissances, en effet, ont d'une certaine façon leur racine dans l'ame : quelques-unes, comme les puissances de la partie végétative et de la partie sensitive, sont dans l'âme comme dans leur principe, dans l'objet où s'opère leur union, comme dans un sujet, parce que leurs opérations sont combinées et n'appartiennent pas seulement à l'ame; car qui a l'action a la puissance. D'autres sont dans l'ame comme dans leur principe et dans leur sujet, parce que leurs opérations sont des opérations de l'ame, sans le secours d'un organe corporel : telles sont les puissances de la partie intellective. Or, il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs ames dans l'homme; il faut donc que toutes les puissances de l'ame appartiennent à la même ame.

CHAPITRE XC.

Il n'y a qu'une seule ame dans un corps.

Il est impossible qu'il y ait plusieurs ames dans un corps; en voici la preuve. Il est évident que l'ame est la forme substantielle de l'être qui a une ame, par cette raison que c'est par le moyen de l'ame qu'il est constitué dans un genre animé et dans une espèce. Or il est impossible qu'une même chose ait plusieurs formes substantielles, car la

---

cipat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

CAPUT LXXXIX.

Quod omnes potentiæ in essentia animæ radicantur.

Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animæ humanæ conveniunt, sed etiam omnes aliæ potentiæ, quæ sunt principia operationum animæ. Omnes enim hujusmodi potentiæ quodam modo in anima radicantur; quædam quidem sicut potentiæ vegetativæ et sensitivæ partis in anima sunt sicut in principio, in conjuncto autem sicut in subjecto, quia earum operationes conjunctæ sunt, et non solum animæ; cujus est enim actio, ejus est potentia; quædam vero sunt in anima sicut in principio et in subjecto, quia eorum operationes sunt animæ absque organo corporali, et hujusmodi sunt potentiæ intellectivæ partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentiæ animæ ad eamdem animam pertineant.

CAPUT XC.

Quod unica est anima in uno corpore.

Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim, animam esse formam substantialem habentis animam ex hoc, quod per animam animatum genus et speciem sortitur. Impossibile est autem, plures formas substantiales ejusdem esse rei. Forma enim substantialis in hoc differt ab

forme substantielle diffère de la forme accidentelle, en ce qu'elle donne l'être purement et simplement : la forme accidentelle, au contraire, se produit dans l'être déjà constitué comme tel, et détermine en lui la qualité, la quantité, ou le mode de l'être. Si donc une seule et même chose a plusieurs formes substantielles, ou c'est la première qui lui donne l'être, ou non. Dans ce dernier cas, ce n'est pas une forme substantielle; dans le premier cas, il faut regarder toutes les autres formes comme accidentelles à l'être déjà constitué. Toutes les formes qui viendront après la première ne sont donc pas substantielles, mais accidentelles. La chose est évidente, puisqu'une seule et même chose ne peut avoir plusieurs formes substantielles, et, conséquemment, il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs ames dans un même corps. Une autre raison, c'est que l'homme est appelé être vivant à cause de l'ame végétative, animal, à cause de l'ame sensitive, et homme, à raison de l'ame intellective. Si donc il y a trois ames dans l'homme, savoir, l'ame végétative, l'ame sensitive, et l'ame raisonnable, il s'ensuit que l'homme tient son genre d'une ame, et son espèce d'une autre. Or, cela est impossible, car, de cette manière, il ne résulteroit pas du genre et de la différence une unité simple, mais une unité par accident, une espèce d'aggrégation, comme la musique et la blancheur; ce qui n'est pas une unité simple. Il ne peut donc y avoir dans l'homme qu'une seule ame.

CHAPITRE XCI.

Raisons qui semblent prouver qu'il y a dans l'homme plusieurs ames.

Cette opinion semble avoir trouvé des contradicteurs. D'abord, parce que la différence est comparée au genre, comme la forme à la

---

accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei, quod jam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quale, vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formæ substantiales sint unius et ejusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formæ consequentes adveniunt ei, quod jam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Sic igitur patet, quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et ejusdem rei; neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse. Adhuc patet, quod homo dicitur vivens, secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animæ in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequitur, quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam speciem sortiatur : hoc autem est impossibile Sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

CAPUT XCI.

Rationes quæ videntur probare, quod in homine sunt plures animæ.

Videntur autem quædam huic sententiæ adversari. Primo quidem, quia differentia comparatur ad genus ut forma ad mate-

matière. Or l'animal est le genre de l'homme, et la rationalité sa différence constitutive. Donc, comme l'animal est un corps animé d'une ame sensitive, il semble qu'un corps animé par une ame sensitive est encore en puissance par rapport à l'ame raisonnable; et ainsi l'ame raisonnable seroit une ame différente de l'ame sensitive. Outre cela, l'intellect n'a point d'organe corporel; or, les puissances sensitives et nutritives ont un organe corporel. Il paroît donc impossible que la même ame soit tout à la fois intellective et sensitive, car la même chose ne peut être tout à la fois séparée et non séparée. Autre raison : l'ame raisonnable est incorruptible, comme nous l'avons prouvé, mais l'ame végétative et l'ame sensitive sont sujettes à la corruption, parce qu'elles sont des actes d'organes corruptibles. Donc ce n'est pas la même ame qui est végétative, sensitive et raisonnable, puisqu'il est impossible que la même chose soit tout à la fois corruptible et incorruptible. Outre cela, dans la génération de l'homme on découvre la vie, qui est produite par l'ame végétative, avant que le fœtus ait la forme de l'animal par les sens et le mouvement; et l'animal existe avec le mouvement et les sens, avant d'avoir l'entendement. Si donc c'est la même ame qui fait vivre le fœtus, d'abord de la vie de la plante, ensuite de la vie de l'animal, et en troisième lieu de la vie de l'homme, il s'ensuivroit que les ames végétative, sensitive et raisonnable proviennent d'un principe externe, ou même que l'ame intellective a pour principe la vertu séminale. Or ces deux hypothèses sont inadmissibles, parce que les opérations de l'ame végétative et de l'ame sensitive ne peuvent s'exécuter sans le corps, leur principe ne peut être incorporel. Mais l'opération de l'ame intellective s'exerce sans le corps, et ainsi il semble impossible qu'une vertu corporelle quelconque

---

riam : animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva ejus. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animæ rationalis, et sic anima rationalis esset anima alia à sensitiva. Item, intellectus non habet organum corporale; sensitivæ autem potentiæ et nutritivæ habent organum corporale. Impossibile igitur videtur, quod eadem anima sit et intellectiva et sensitiva, quia non potest esse idem separatum et non separatum. Adhuc anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est; vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilium organorum. Non igitur eadem anima vegetabilis, et sensibilis, et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile. Præterea, in generatione hominis apparet vita, quæ est per animam vegetabilem antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per motum et sensum, quam habeat intellectum. Si igitur est eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantæ, secundo vita animalis, et tertio vita hominis; sequeretur quod vegetabilis, sensibilis et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute quæ est in semine; utrumque autem horum videtur inconveniens, quia cum operationes animæ vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse; operatio autem animæ intellectivæ est sine corpore, et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit ejus causa. Impossibile igitur videtur quod

soit sa cause. Il est donc impossible que la même ame soit tout à la fois végétative, sensitive et raisonnable.

CHAPITRE XCII.

Solution des objections précédentes.

Pour résoudre ces difficultés, il faut considérer qu'ainsi que dans les nombres, les espèces sont diversifiées par cela qu'une ajoute à l'autre ; de même aussi, dans les choses matérielles, une espèce l'emporte sur l'autre en perfection ; car toutes les perfections qui résident dans les corps inorganiques se trouvent dans les plantes et plus encore. De même encore, les animaux ont tout ce que possèdent les plantes, et quelque chose de plus, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à l'homme, qui est l'être le plus parfait parmi les créatures. Tout ce qui est imparfait est comme la matière à l'égard d'une chose plus parfaite ; cela se voit clairement dans les divers ordres de créatures, car les éléments sont la matière des corps à parties semblables, ces corps sont à leur tour matériels par rapport aux animaux, et il faut faire la même observation dans un seul et même objet. En effet, dans les choses naturelles, ce qui a atteint un plus haut degré de perfection possède, en vertu de sa forme, les perfections qui conviennent à la nature inférieure, et en outre, par le moyen de la même forme, ce qui lui est ajouté de perfection ; comme la plante tient de son ame sa qualité de substance, de substance corporelle, et, de plus, d'être animé. D'autre part, l'animal jouit par son ame de toutes ces qualités, et de plus, de la sensibilité ; l'homme, en outre de tout cela, tient de son ame l'intelligence. Si donc dans une chose on considère ce qui appartient à la perfection du degré inférieur, ce sera matériel par rapport à ce qui

---

eadem anima sit vegetabilis, sensibilis et rationalis.

CAPUT XCII.

Solutio rationum præmissarum.

Ad hujusmodi igitur dubitationes tollendas, considerandum est, quod sicut in numeris species diversificantur per hoc, quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantæ, et adhuc amplius. Et rursus quod habent plantæ, habent animalia, et aliquid plus; et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris, et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium; et rursus corpora similium corporum sunt materialia respectu animalium, et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorem gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quicquid perfectionis convenit inferiori naturæ; et per eamdem habet id, quod eidem de perfectione superadditur, sicut planta per suam animam habet, quod sit substantia, et quod sit corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet hæc omnia, et ultra quod sit sentiens; homo autem super hæc omnia habet per suam animam quod sit intelligens. Si igitur in re aliqua consideretur id, quod ad inferioris gradus

appartient à la perfection du degré supérieur; si, par exemple, on considère dans l'animal ce qui a la vie de la plante, c'est en quelque sorte matériel par rapport à ce qui appartient à la vie sensitive, qui est propre à l'animal. Or le genre n'est point la matière, car il ne seroit pas étendu au tout, mais bien à quelque chose provenant de la matière. En effet, la dénomination d'une chose est le genre de cette chose, par ce qu'il y a de matériel en elle, et la différence est tirée de la forme, de la même manière. C'est pour cela que *corps vivant* ou animé est le genre d'animal, et *sensible* la différence constitutive; de même, animal est le genre d'homme, et raisonnable sa différence constitutive. Par cela donc que la forme du degré supérieur a toutes les perfections du degré inférieur, il n'y a point dans une chose deux formes, dont l'une constitue le genre, et l'autre la différence, mais une seule, de laquelle on déduit le genre, en tant qu'elle possède les perfections du degré inférieur, et la différence, en tant qu'elle a celles du degré supérieur. On voit par là que, bien que animal soit le genre de l'homme, et raisonnable sa différence constitutive, il n'est pas néanmoins nécessaire qu'il y ait dans l'homme une ame sensitive et une ame intellectuelle, ainsi qu'on prétendoit l'établir par la première objection. La seconde est également détruite par les mêmes raisons. Nous avons dit, en effet, que la forme de l'espèce supérieure comprend en soi toutes les perfections des degrés inférieurs.

Il est à remarquer que plus une espèce matérielle est élevée, moins elle est sujette à la matière; et ainsi il faut que plus une forme est noble, elle soit d'autant plus élevée au-dessus de la matière. D'où il résulte que l'ame humaine, qui est la plus noble des formes matérielles, atteint le point culminant de l'élévation, qui est d'avoir des opérations

---

perfectionem pertinet, erit materiale respectu ejus quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta, si consideretur in animali, quod habet vitam plantæ, hoc est quodammodo materiale respectu ejus quod pertinet ad vitam sensitivam, quæ est propria animali; genus autem non est materia; non enim prædicaretur de toto, sed est aliquid à materia sumptum; denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus ejus, et per eumdem modum differentia sumitur à forma. Et propter hoc corpus vivum seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius, et similiter animal est genus hominis, et rationale differentia constitutiva ejus. Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem, à qua sumitur genus, et à qua sumitur differentia; sed ab eadem forma secundum quod habet inferioris gradus perfectionem sumitur genus, secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia. Et sic patet quod quamvis animal sit genus hominis, et rationale sit differentia constitutiva ejus, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva et alia intellectiva, ut prima ratio objiciebat; per eadem autem apparet solutio secundæ râtionis. Dictum est enim, quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones.

Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiæ subjecta, et sic oportet, quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur; unde anima humana, quæ est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet ha-

sans participation de la matière corporelle. Cependant, comme cette même ame embrasse les perfections des degrés inférieurs, elle a d'autres opérations par lesquelles elle est en communication avec la matière corporelle. Or, il est manifeste que l'opération procède d'une chose suivant sa vertu. Il faut donc que l'ame humaine ait des forces ou puissances qui sont les principes des opérations qui s'exercent par le moyen du corps, et il faut qu'elles soient les actes de quelques parties du corps : de ce genre sont les puissances de la partie végétative et sensitive. Elle a aussi des puissances qui sont les principes des opérations qui s'exercent sans le corps : telles sont les puissances de la partie intellective qui ne sont pas des actes d'organes. C'est en conséquence de cela que l'intellect, tant possible qu'actif, est dit séparé, parce que ni l'un ni l'autre n'a d'organes dont il soit les actes, comme la vue et l'ouïe, mais ils résident seulement dans l'ame, qui est la forme du corps. D'où il suit que, parce que l'intellect est dit séparé et n'a point d'organe corporel, tandis qu'il n'en est pas ainsi du sens, il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans l'homme une ame intellective et une autre ame sensitive. Il est aussi évident par là que nous ne sommes pas obligés de supposer dans l'homme une ame intellective et une ame sensitive, parce que l'ame sensitive est corruptible, et que l'ame intellective ne l'est pas, ainsi qu'on l'objectoit; car l'incorruptibilité convient à la partie intellective, en tant que séparée. Comme donc, dans la même essence de l'ame résident des puissances dont les unes sont séparées, comme nous l'avons dit, et les autres ne le sont pas, rien n'empêche aussi que quelques-unes des puissances de l'ame périssent avec le corps, tandis que les autres demeurent incorruptibles. Ce que nous venons de dire donne la solution de la quatrième

beat operationem absque communicatione materiæ corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes, in quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem, quod operatio procedit à re secundum ejus virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires, sive potentias, quæ sunt principia operationum, quæ exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis ; et hujusmodi sunt potentiæ vegetativæ et sensitivæ partis. Habet etiam aliquas potentias, quæ sunt principia operationum quæ sine corpore exercentur; et hujusmodi sunt intellectivæ partis potentiæ, quæ non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa, quorum sunt actus, sicut visus et auditus, sed sunt tantum in anima, quæ est corporis forma. Unde non oportet propter hoc quod intellectus dicitur separatus, et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine. Ex quo etiam patet, quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam, et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivæ parti in quantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animæ fundantur potentiæ, quæ sunt separatæ, ut dictum est, et non separatæ; ita nihil prohibet quasdam potentiarum animæ simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse. Secundum etiam prædicta patet solutio quartæ objectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit, quod tamen

objection. Effectivement, tout mouvement naturel passe peu à peu de l'imperfection à la perfection, ce qui se fait tout autrement dans l'altération et la génération.

La même qualité reçoit plus et moins : en conséquence, l'altération, qui est le mouvement dans la qualité, étant une et continue de la puissance à l'acte, procède de l'imparfait au parfait. Au contraire, la forme substantielle ne reçoit pas plus et moins, parce que l'être substantiel de chaque chose est constitué d'une manière indivisible. C'est ce qui fait que la génération naturelle ne procède pas d'une manière continue et par une suite de modifications de l'imparfait au parfait. Mais il faut une génération et une corruption nouvelle, à chaque degré de perfection. Ainsi donc, dans la génération de l'homme, le fœtus vit d'abord de la vie de la plante, par l'ame végétative; ensuite, cette forme étant détruite par corruption, il acquiert, par une certaine autre génération, une ame sensitive, et vit de la vie animale; cette ame étant encore détruite par une nouvelle corruption, il revêt enfin la forme dernière et complète, qui est l'ame raisonnable, embrassant toutes les perfections des formes précédentes.

CHAPITRE XCIII.

De la formation de l'ame raisonnable qui ne s'opère pas par traduction.

Cette forme dernière et complète, savoir, l'ame raisonnable, ne reçoit point l'être de la vertu qui existe dans la semence, mais bien d'un agent supérieur; car la vertu qui est dans la liqueur séminale, est la vertu d'un corps quelconque. L'ame raisonnable, en effet, excède toute nature et vertu corporelle, puisque aucun corps ne peut atteindre son opération intellectuelle. Conséquemment, comme rien n'agit en dehors

---

aliter accidit in alteratione et generatione.

Nam eadem qualitas suscipit magis et minus, et ideo alteratio, quæ est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum, procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscujusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantæ per animam vegetabilem, deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis, deinde remota hac anima per corruptionem introducitur forma ultima et completa, quæ est anima rationalis comprehendens in se quicquid perfectionis in præcedentibus formis erat.

CAPUT XCIII.

De productione animæ rationalis, quod non sit ex traductione.

Hæc autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse à virtute quæ est in semine.: sed à superiori agente. Virtus enim quæ est in semine, est virtus corporis cujusdam. Anima enim rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad ejus intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra

de son espèce, parce que l'agent est plus noble que celui qui est passif, l'être qui produit que celui qui est produit, il est impossible que la vertu d'un corps quelconque produise l'ame raisonnable ; ce n'est donc pas le fait de la vertu qui est dans la liqueur séminale. Autre raison : chaque fois qu'une chose vient à l'être, il lui est nécessaire d'être formulée ; car qui a l'être a la forme ; une chose, en effet, n'est faite que pour être.

Les choses donc qui ont l'être en elles-mêmes, comme les choses subsistantes, ont aussi la forme en elles-mêmes ; tandis qu'il n'en est pas ainsi pour les choses accidentelles et les formes matérielles, qui n'ont pas l'être en elles-mêmes. Or l'ame raisonnable possède l'être en elle-même, parce qu'elle a une opération propre, comme il suit de ce qui a été dit. Il convient donc à l'ame raisonnable d'être formulée d'une manière propre. Donc, comme elle n'est pas composée de matière et de forme, il s'ensuit qu'elle ne peut être amenée à l'être que par la création. Or il n'appartient qu'à Dieu de créer ; donc c'est Dieu seul qui donne l'être à l'ame raisonnable. Il y a aussi de cela une raison naturelle : dans les arts coordonnés les uns pour les autres, c'est l'art suprême qui donne la forme dernière, tandis que les arts inférieurs préparent la matière à cette forme dernière. Or il est évident que l'ame raisonnable est la forme dernière et la plus parfaite que puisse revêtir la matière des choses sujettes à la génération et à la corruption. Il est donc convenable que les agents naturels, dans les degrés inférieurs, soient les causes des dispositions et les formes premières, et que Dieu, qui est le suprême agent, soit l'auteur de la forme dernière, qui est l'ame raisonnable.

---

suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente, et faciens facto, impossibile est, quod virtus alicujus corporis producat animam rationalem : neque igitur virtus quæ est in semine. Adhuc, secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic de novo competit ei fieri ; nam ejus est fieri, cujus est et esse ; ad hoc enim aliquid fit, ut sit.

Eis igitur quæ secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus ; eis autem quæ per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus et formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet, animæ igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia, et forma, ut supra ostensum est, sequitur, quod non possit educi in esse nisi per creationem ; solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est : à solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur. Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam, artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem, quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma, quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia in inferiora causant præcedentes dispositiones et formas, supremum vero agens scilicet Deus causat ultimam formam, quæ est anima rationalis.

CHAPITRE XCIV.

L'ame raisonnable n'est pas tirée de la substance de Dieu.

Il ne faut pas croire cependant que l'ame raisonnable soit tirée de la substance de Dieu, ainsi que l'ont pensé à tort des philosophes. Nous avons montré, en effet, que Dieu est simple et indivisible. Donc Dieu n'unit point l'ame raisonnable au corps, comme par une séparation d'avec sa propre substance. Nous avons aussi prouvé ailleurs qu'il est impossible que Dieu soit la forme d'un corps. Or l'ame raisonnable est unie à un corps, comme la forme; elle n'est donc pas tirée de la substance de Dieu. Nous avons prouvé encore que Dieu n'est muable ni par soi, ni par accident, chose, au contraire, qui existe dans l'ame raisonnable, car elle passe de l'ignorance à la science, et du vice à la vertu. Elle ne vient donc pas de la substance de Dieu.

CHAPITRE XCV.

Les choses qui ont l'être par une vertu extrinsèque, viennent immédiatement de Dieu.

Il faut conclure nécessairement de ce que nous avons dit, que les choses qui ne peuvent venir à l'être que par la création, viennent immédiatement de Dieu. Or il est évident que les corps célestes ne peuvent prendre l'être que par la création, car on ne peut pas dire qu'ils ont été faits d'une matière préexistante; car, s'il en étoit ainsi, ils seroient sujets à la génération, à la corruption et à la contrariété, ce qui ne leur convient pas, comme le montre leur mouvement. Ils ont, en effet, un mouvement circulaire. Or le mouvement circulaire n'a pas de contraire. Il faut donc que les corps célestes aient reçu l'être immédiate-

---

CAPUT XCIV.

Quod anima rationalis non est de substantia Dei.

Non tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorumdam errorem. Ostensum est enim supra quod Deus simplex et indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit quasi eamdem à sua substantia separando. Item ostensum est supra, quod impossibile est, Deum esse formam alicujus corporis; anima autem rationalis unitur corpori ut forma, non igitur est de substantia Dei. Adhuc ostensum est supra, quod Deus non movetur, neque per se, neque per accidens, cujus contrarium in anima rationali apparet; mutatur enim de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

CAPUT XCV.

Quod illa quæ dicuntur in esse à virtute extrinseca, sunt immediate à Deo.

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quæ non possunt produci in esse nisi per creationem, à Deo immediate sint. Manifestum est autem, quod corpora cœlestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici, quod ex materia aliqua præjacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia, et contrarietati subjecta, quod eis non competit, ut motus eorum declarat. Moventur enim circulariter; motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora cœlestia sint immediate in

ment de Dieu. De même, les éléments complets en eux-mêmes ne tirent pas l'être d'une matière préexistante; car ce qui seroit préexistant auroit une forme quelconque, et il faudroit ainsi que des corps différents des éléments leur fussent antérieurs dans l'ordre de cause matérielle. Si cependant la matière préexistante aux éléments avoit une autre forme, il faudroit qu'un des éléments fût antérieur aux autres dans le même ordre, si la matière préexistante avoit la forme d'élément. Il faut donc aussi que les éléments aient été produits immédiatement par Dieu. Il est donc beaucoup plus impossible que les substances incorporelles et invisibles soient produites par un autre être que lui, parce que toutes ces substances sont immatérielles. La matière, en effet, ne peut exister sans être susceptible de dimension; ce qui la rend divisible, pour qu'elles puissent venir de la même matière. D'où il résulte qu'il est impossible qu'elles aient eu pour cause une matière préexistante; il ne reste donc qu'à dire qu'elles ont reçu l'être de Dieu. C'est pour cela que la foi catholique proclame Dieu le créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et des choses invisibles.

CHAPITRE XCVI.

Dieu n'agit point par une nécessité de sa nature, mais par sa volonté.

On voit par là que Dieu donne l'être, non par une nécessité de sa nature, mais par un acte de sa volonté. En effet, un agent naturel ne peut produire immédiatement qu'une chose, tandis qu'un agent volontaire peut en produire plusieurs; ce qui provient de ce que tout agent agit par la forme. Or, la forme naturelle par laquelle opère un agent naturel, n'est la forme que d'une chose, tandis que les formes intellectuelles par lesquelles opère un agent volontaire, sont multiples.

---

esse à Deo producta. Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia præjacenti; quia illud quod præexisteret, haberet aliquam formam, et sic oporteret, quod aliquod corpus aliud ab elementis esset prius eis in ordine causæ materialis. Si tamen materia præexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, si materia præcedens formam elementi haberet. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse à Deo producta. Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari; omnes enim hujusmodi substantiæ immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensioni subjecta, secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possint. Unde impossibile est, quod ex materia præjacenti causentur; relinquitur igitur quod per creationem solum à Deo producuntur in esse. Et propter hoc fides catholica confitetur Deum esse creatorem cœli et terræ, et omnium visibilium, nec non etiam invisibilium.

CAPUT XCVI.

Quod Deus non agit naturali necessitate, sed à voluntate.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest, quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam; forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una

Comme donc Dieu produit immédiatement une multitude de choses, ainsi que nous l'avons développé, il est évident que c'est par un acte de sa volonté, et non par une nécessité de sa nature, que Dieu communique l'être. Autre raison : l'agent qui opère par l'intelligence et la volonté, est supérieur, dans l'ordre des agents, à celui qui opère par une nécessité de sa nature, car l'agent volontaire se propose une fin. Or il est évident, d'après tout ce qui précède, que Dieu est le premier agent. Il agit donc volontairement, et non par une nécessité de sa nature. En outre, nous avons montré que Dieu possède une puissance infinie; il n'est donc pas déterminé vers tel ou tel effet, mais il les embrasse tous d'une manière indéterminée. Comme il est ainsi indéterminé à l'égard de tous les effets, il est déterminé à en produire un par le désir, ou par le choix de la volonté, comme un homme qui peut marcher et ne pas marcher, marche quand il veut. Il faut donc que les effets procèdent de Dieu, suivant la détermination de sa volonté; ce n'est donc pas par une nécessité de sa nature, mais par un acte libre de sa volonté. Voilà pourquoi la foi catholique appelle Dieu non-seulement créateur, mais encore *facteur ;* car faire, c'est le propre de l'ouvrier qui agit volontairement. Mais tout agent volontaire agit par la conception de son entendement, laquelle est appelée son verbe. Or le Verbe de Dieu est le Fils; c'est pour cela que la foi catholique dit du Fils, que tout a été fait par lui.

---

est; formæ autem intellectivæ, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures. Cum igitur à Deo immediate plura producantur in esse, ut jam ostensum est, manifestum est, quod Deus in esse res produxit voluntate, et non naturali necessitate. Adhuc, agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturæ, nam agens per voluntatem præstituit sibi finem propter quem agit; agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio præstitutum. Manifestum est autem ex præmissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, et non per necessitatem naturæ. Item ostensum est in superioribus Deum esse infinitæ virtutis, non igitur determinatur ad hunc effectum, vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis, sicut homo qui potest ambulare, et non ambulare, quando vult, ambulat. Oportet igitur, quod effectus à Deo procedant secundum determinationem voluntatis, non igitur agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. Inde est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat. [Nam facere proprie est artificis, qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quæ Verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est : Verbum autem Dei Filius est, et ideo fides catholica confitetur de Filio, quod per eum omnia facta sunt.

CHAPITRE XCVII.

Dieu est immuable dans son action.

Par cela que Dieu donne l'être aux choses par un acte de sa volonté, il est évident qu'il peut, sans éprouver de changement, appeler de nouveaux êtres à l'existence. C'est là effectivement la différence entre l'agent naturel et l'agent volontaire : l'agent naturel agit de la même manière tant qu'il a le même mode d'être, parce que ses effets sont de même nature que lui ; au contraire, l'agent volontaire produit ce qu'il veut. Or il peut arriver, sans changement aucun, qu'il veuille agir maintenant après n'avoir pas voulu auparavant. Rien n'empêche que, sans changement aucun, quelqu'un n'aie la volonté d'agir plus tard, même lorsqu'il n'agit pas présentement. Ainsi, sans qu'il survienne de changement en Dieu, il peut arriver que Dieu, quoique éternel, n'ait pas produit les choses de toute éternité.

CHAPITRE XCVIII.

Le mouvement a existé de toute éternité. Solution de celle difficulté.

Il semble que si Dieu, par sa volonté éternelle et immuable, peut produire un effet nouveau, il faut cependant que quelque mouvement précède cet effet nouveau ; car la volonté n'ajourne ce qu'elle veut faire, que pour quelque chose qui existe présentement et qui cesse plus tard, ou pour quelque chose qui n'existe pas et qui est attendue dans l'avenir. C'est ainsi que l'homme, en été, a la volonté de se couvrir d'un certain habit qu'il ne veut pas prendre présentement, mais plus tard, parce que maintenant il fait un temps chaud qui cessera au retour de l'hiver. Si donc Dieu a voulu, de toute éternité, produire un

---

CAPUT XCVII.

Quod Deus in sua actione est immutabilis.

Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est, quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Hæc est enim differentia inter agens naturale, et agens voluntarium, quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit ; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque ejus mutatione, quod velit nunc agere, et prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest, quod Deus, quamvis sit æternus, res in esse produxerit non ab æterno.

CAPUT XCVIII.

Ratio probans motum ab æterno fuisse, et solutio ejus.

Videtur autem, quod si Deus voluntate æterna et immutabili novum effectum producere possit, quod tamen oporteat, quod novum effectum aliquis motus præcedat. Non enim videmus, quod voluntas illud quod vult facere, retardet, nisi propter aliquid quod nunc est, et cessat in posterum ; vel quod non est, et expectatur futurum, sicut homo in æstate habet voluntatem, ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad præsens induere non vult sed futurum, quia nunc est calor qui ces-

certain effet, sans le produire néanmoins, il semble qu'il attendit quelque chose qui devoit arriver, mais qui n'existoit pas encore, ou quelque autre chose existante qui devoit disparoître. Or ces deux hypothèses sont impossibles sans le mouvement. Il semble donc qu'un effet quelconque ne pourroit être produit dans l'avenir par une volonté précédente, sans quelque mouvement antérieur; et ainsi, si la volonté de Dieu a décrété la création de toute éternité, sans l'opérer de toute éternité, il faut que le mouvement la précède, et en même temps, par conséquent, les choses mobiles; et si ces choses mobiles ont été créées par Dieu, sans l'être de toute éternité, il faut encore qu'il ait préexisté d'autres mouvements et d'autres choses mobiles, dans une progression infinie.

On peut facilement comprendre la solution de cette difficulté, en considérant la différence qui existe entre un agent universel et un agent particulier. Un agent particulier a une action proportionnée à la règle et à la mesure, que l'agent universel a préalablement établie, ainsi qu'on le voit dans les choses de l'ordre civil; car le législateur propose une loi, comme devant être la règle et la mesure qui doit diriger, dans ses jugements, un juge particulier. Or le temps est la mesure des actions qui se font dans le temps. En effet, l'agent particulier a une action proportionnée au temps, pour agir maintenant et pas plus tôt, à cause d'une raison déterminée. L'agent universel, au contraire, qui est Dieu, a établi cette mesure, qui est le temps, et suivant sa libre volonté. Il faut donc aussi compter le temps, parmi les choses créées par Dieu. Comme donc chaque chose possède en quantité et en mesure ce qu'il a plu à Dieu de lui donner, et comme le temps a la quantité que Dieu a bien voulu lui donner, savoir, que le temps et les choses qui

---

sabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab æterno voluit aliquem effectum producere, et non ab æterno produxit, videtur, quod vel aliquid expectaretur futurum, quod nondum erat; vel esset aliud auferendum, quod tunc erat; neutrum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod à voluntate præcedente non posset effectus aliquis produci in posterum, nisi aliquo motu præcedente, et sic si voluntas Dei fuit æterna de rerum productione, et res non sunt ab æterno productæ, oportet quod earum productionem præcedat motus et per consequens mobilia; quæ si à Deo producta sunt, et non ab æterno, iterum oportet præexistere alios motus, et mobilia usque in infinitum. Hujus autem objectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis, et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulæ et mensuræ, quam agens universale præstituit, quod quidem in civilibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram, secundum quam judicari oportet ab aliquo particulari judice. Tempus autem est mensura actionum quæ fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem tempori proportionatam, ut scilicet nunc, et non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale, quod Deus est, hujusmodi mensuram quæ tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas à Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis est uniuscujusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, et talis est quantitas temporis, qualem ei Deus dare voluit, ut scilicet tempus, et ea quæ sunt in tempore tunc inciperent, quando Deus ea esse vo-

existent dans le temps commenceroient, quand Dieu l'a voulu. Or l'objection présente a trait à l'agent qui présuppose le temps et agit dans le temps, mais qui n'a pas établi le temps. La question, pourquoi la volonté éternelle de Dieu produit un effet maintenant et non plus tôt, suppose le temps préexistant; car le présent et l'époque antérieure sont des parties du temps. Donc, à l'égard de la création universelle des choses, parmi lesquelles il faut placer le temps, il ne faut pas demander pourquoi maintenant et non plus tôt; mais pourquoi a été donnée au temps cette mesure dépendante de la volonté divine, à laquelle il est indifférent d'assigner telle ou telle quantité au temps, qui peut être considéré suivant la quantité et dimension du monde. On ne demande pas, en effet, pourquoi Dieu a établi le monde corporel dans tel état, et non dans un état supérieur ou inférieur, ou dans une position différente, parce qu'il n'y a pas de lieu hors du monde; mais c'est un acte de la volonté de Dieu, d'avoir donné au monde une quantité telle que nulle partie de ce monde ne fût en dehors de cet état, en quelque position différente que ce fût. Or, quoique le temps n'ait pas existé avant le monde, et qu'il n'y ait pas de lieu hors du monde, nous usons de cette façon de parler, comme si nous disions qu'avant que le monde existât, il n'y avoit rien que Dieu, et que hors du monde, il n'y a point de corps ne comprenant pas ces mots, *avant* et *hors*, d'autre temps ou d'autre lieu que dans l'imagination.

CHAPITRE XCIX.

Il est nécessaire que la matière ait précédé la création de toute éternité; solution de ces difficultés.

Si la production des choses créées n'a pas eu lieu de toute éternité, il est nécessaire que la matière ait existé de toute éternité. Tout ce

---

luit. Objectio autem præmissa procedit de agente, quod præsupponit tempus, et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quæstio ergo qua quæritur, quare voluntas æterna producit effectum nunc, et non prius, præsupponit tempus præexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quærendum quare nunc, et non prius; sed quare hujus temporis voluit esse mensuram, quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem, vel aliam tempori assignare, quod quidem et circa quantitatem dimensivam mundi considerari potest. Non enim quæritur, quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit, et non supra, vel subtus, vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum, sed hoc ex divina voluntate provenit, quod talem quantitatem mundo corporali tribueret, ut nihil ejus esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo loquendi, ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra, tempus aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

CAPUT XCIX.

Rationes ostendentes, quod est necessarium, materiam ab æterno creationem mundi præcessisse, et solutiones earum.

Videtur autem quod si et rerum perfec-

qui vient à l'être après le non être, passe du non être à l'être par changement d'état. Si donc les choses créées, par exemple le ciel et la terre, et d'autres êtres n'ont pas existé de toute éternité, mais ont pris commencement en cessant de n'être pas, il faut, de nécessité, dire qu'elles ont passé par mutation du non être à l'être; or, tout changement ou mouvement a un sujet quelconque. Le mouvement, en effet, est l'acte de l'être qui existe en puissance; d'autre part, le sujet de la mutation par laquelle une chose est arrivée à l'être, n'est pas la chose produite, car c'est là le but du mouvement, et le but et le sujet du mouvement ne sont pas quelque chose d'identique, mais le sujet de cette mutation est ce par quoi la chose est produite, qui est appelée matière. Il semble donc que si les choses créées ont reçu l'être en cessant de ne l'avoir point, il faut nécessairement que la matière ait été préexistante; et si cette matière a été produite après avoir été non existante, il a dû y avoir une autre matière précédente: mais il n'y a pas de progression infinie. Il ne reste donc plus qu'à arriver à une matière éternelle qui n'ait point été produite après avoir cessé de n'être pas.

En outre, si le monde a commencé après avoir été non existant, avant qu'il existât, ou il étoit possible que le monde fût ou qu'il fût fait, ou ce n'étoit pas possible. S'il n'étoit pas possible qu'il fût ou fût fait, donc, par la même raison, il étoit impossible que le monde fût ou fût fait : or, ce qui ne peut être fait, nécessairement n'est pas fait. Il faut donc, de toute nécessité, que le monde n'ait pas été fait. Comme cela est bien évidemment faux, il est nécessaire de dire que si le monde a pris commencement après avoir été non existant, il étoit possible qu'il fût ou fût fait avant qu'il existât réellement. Il y avoit donc en puissance quelque chose susceptible d'être fait et d'être

---

tarum productio ab æterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab æterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatæ, ut puta, cœlum et terra, et alia hujusmodi ab æterno non fuerint, sed inceperunt esse, postquam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse: omnis autem mutatio, et motus, subjectum aliquod habet. Est enim motus actus existentis in potentia; subjectum autem mutationis, per quam aliqua res in esse producitur, non est ipsa res producta, hoc enim est terminus motus, non est autem idem motus terminus et subjectum, sed subjectum prædictæ mutationis est id, quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur ergo si res in esse productæ sint, postquam non fuerant, quod oporteat eis materiam præextitisse, quæ si iterum producta est, postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam præcedentem : non autem est procedere in infinitum. Relinquitur igitur, quod oporteat devenire ad aliquam materiam æternam, quæ non sit producta postquam non fuerat.

Item, si mundus incepit, postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse, vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse, vel fieri. Ergo ab æquipollenti impossibile erat mundum esse, vel fieri : quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incepit esse, postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset ipsum esse, vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi.

le monde. Or, ce qui est en puissance relativement à la création ou à l'être d'une chose, est la matière de cette chose, comme le bois par rapport au banc. Ainsi donc il semble qu'il est nécessaire que la matière ait toujours existé, quoique le monde n'ait pas toujours été. Mais comme il a été démontré ailleurs que la matière elle-même ne vient que de Dieu, la foi catholique n'appelle point la matière éternelle, par la même raison qu'elle n'appelle pas le monde éternel. Car il faut exprimer ainsi dans les choses la causalité divine, de telle sorte que les êtres produits par Dieu ont commencé d'être, après avoir été non existants. Cela montre, en effet, de la manière la plus évidente, que ce qui existe ne tient pas l'être de soi, mais d'un éternel auteur.

Tous ces raisonnements ne nous convainquent guère de l'éternité de la matière, car la production universelle des êtres n'est pas proprement une mutation. En effet, dans aucune mutation le sujet de la mutation n'est produit par la mutation même, parce que, comme nous l'avons dit, le sujet et le but de la mutation ne sont pas une seule et même chose. Comme donc la production des choses universelles par Dieu, qui est appelée création, s'étend à tout ce qui est à l'état d'être, une semblable production ne peut être regardée comme une mutation proprement dite, quoique les choses créées soient amenées à l'être après avoir été non existantes. Etre, en effet, après avoir été non existant, ne suffit pas pour constituer une véritable mutation, à moins de supposer que le sujet soit d'abord en état de privation, puis à l'état de forme. On trouve effectivement ces deux états l'un après l'autre dans des choses où il n'y a proprement ni mouvement ni mutation, comme lorsqu'on dit qu'il fait jour de nuit qu'il étoit. Ainsi donc, quoique le monde ait commencé après avoir été non existant, il n'est pas nécessaire que cela soit arrivé par une mutation quelconque, mais par la création, qui n'est pas une véritable mutation, mais une

---

Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicujus, est materia ejus, sicut lignum se habet ad scamnum. Sic igitur videtur, quod necesse est materiam semper fuisse, etiamsi mundus semper non fuit. Sed cum ostensum sit supra, quod etiam materia non est nisi à Deo, pari ratione fides catholica non confitetur materiam esse æternam, sicut nec mundum æternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus casualitatem divinam, ut res ab eo productæ esse inciperent, postquam non fuerunt. Hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non à seipsis esse, sed ab æterno authore. Non autem præmissis rationibus arctamur ad ponendum æternitatem materiæ, non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subjectum mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subjectum mutationis, et terminus, ut dictum est.

Cum igitur universalis productio rerum à Deo, quæ creatio dicitur, se extendat ad omnia, quæ sunt in re, hujusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiamsi res creatæ producantur in esse, postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur, quod subjectum nunc sit sub privatione, et nunc sub forma. Unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus, aut mutationis non est, sicut cum dicitur, quod ex die fit nox. Sic igitur et si

certaine relation de la chose créée, dépendante dans son être de son créateur, avec un rapport au non être précédent. Dans toute mutation, en effet, il doit y avoir quelque chose d'identique, changeant de manière d'être, qui soit d'abord sous une forme et ensuite sous une autre, chose qui ne se trouve pas en réalité dans la création, mais bien dans l'imagination, en tant que nous nous représentons une seule et même chose comme non existante d'abord, et existante ensuite; c'est ainsi que, par une certaine analogie, la création peut être appelée mutation. La seconde objection n'a pas plus de valeur.

En effet, quoiqu'il soit vrai de dire qu'avant que le monde fût, il étoit possible que le monde fût ou fût fait; il ne faut pas pourtant dire que ce soit en vertu d'une certaine puissance. On appelle effectivement possible, dans le langage commun, ce qui signifie un certain mode de vérité, ce qui n'est ni nécessaire ni impossible : d'où ce genre de possible n'est pas appelé ainsi en vertu d'une certaine puissance, comme l'enseigne le Philosophe, dans le septième livre de Métaphysique. Or, si on dit, selon une certaine puissance, qu'il étoit possible que le monde existât, il n'est pas nécessaire de dire que c'est en vertu d'une puissance passive, mais bien selon une puissance active, de telle sorte que lorsqu'on dit qu'il étoit possible que le monde fût avant qu'il existât, il soit bien entendu que c'est dans ce sens que Dieu a pu appeler le monde à l'être avant qu'il le fît en réalité. D'où il résulte qu'il n'y a pas de nécessité de supposer la matière préexistante à la création. C'est en conséquence de cette manière que la foi catholique n'admet rien de coéternel à Dieu, et le proclame, pour cette raison, Créateur et artisan de toutes les choses visibles et invisibles.

---

mundus esse inceperit postquam non fuerat, non oportet, quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quæ vere mutatio non est : sed quædam relatio rei creatæ à creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse præcedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo, et postmodum sub alio, quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur, sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eamdem rem prius non fuisse, et postmodum esse : et sic secundum quamdam similitudinem creatio mutatio dici potest. Similiter etiam secunda objectio non cogit. Licet enim verum sit dicere, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus, quod significat aliquem modum veritatis, quod scilicet neque est necessarium, neque impossibile : unde hujusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut Philosophus docet in VII. *Metaph.* Si autem secundum aliquam potentiam dicitur, possibile mundum esse, non est necessarium, quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse, antequam esset, sic intelligatur, quod Deus potuit mundum in esse producere, antequam produceret : unde non cogimur ponere materiam præextitisse mundo. Sic ergo fides catholica nihil Deo coæternum ponit, et propter hoc creatorem, et factorem omnium visibilium et invisibilium confitetur.

CHAPITRE C.

Dieu dans toutes ses œuvres se propose une fin.

Nous avons montré que Dieu a créé les êtres, non par une nécessité de sa nature, mais par un acte de son intelligence et de sa volonté. Or, un tel agent agit en vue d'une fin; car la fin est le principe d'une intelligence en état d'opération. Il faut donc nécessairement que tout ce qui est sorti des mains de Dieu, ait éte fait en vue d'une fin. En outre, la production des êtres par Dieu a été faite d'une manière excellente. C'est en effet le propre d'un être excellent de faire chaque chose d'une manière excellente. Or, il est mieux qu'une chose soit faite en vue d'une fin que sans but, car c'est la fin qui donne aux choses leur qualité de bonnes. Ces êtres, sortis de la main de Dieu, ont donc été faits pour une fin. Cette intention se remarque même dans les opérations de la nature, où tout tend à une fin. Or, il seroit tout-à-fait contraire à la raison, de dire qu'il y a plus d'ordre dans les opérations de la nature que dans l'établissement de cette nature même par le premier agent, tandis que tout l'ordre de la nature dérive de là. Il est donc évident que toutes les choses créées par Dieu, l'ont été en vue d'une fin.

CHAPITRE CI.

La fin de tout est la bonté divine.

La bonté divine doit être la fin de tout. En effet, la dernière fin des choses faites par la volonté d'un agent, est ce que cet agent a voulu d'abord, et par soi, et en vertu de quoi il fait tout ce qu'il fait. Or, le premier objet de volition de la volonté divine, est la bonté même, comme il est prouvé par ce qui a été dit. Il faut donc que la dernière fin des choses créées par Dieu soit la bonté divine. Autre

---

CAPUT C.

Quod Deus omnia operatur propter finem.

Quoniam autem supra ostensum est, quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem, omne autem tale agens agit propter finem : operativi enim intellectus finis principium est : necesse est igitur omnia quæ à Deo sunt facta, propter finem esse. Adhuc, productio rerum à Deo optime facta est. Optimi enim est optime facere unumquodque : melius est autem fieri aliquid propter finem, quam absque finis intentione : ex fine enim est ratio boni in his quæ fiunt. Sunt igitur res à Deo factæ propter finem. Hujus etiam signum apparet in his, quæ à natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quæ fiunt à natura, quam ipsa institutio naturæ à primo agente, cum totus ordo naturæ exinde derivetur. Manifestum est igitur res à Deo productas esse propter finem.

CAPUT CI.

Quod ultimus finis omnium est divina bonitas.

Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est, quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinæ voluntatis est ejus bonitas,

raison. La fin de la génération de chaque chose engendrée est la forme : et lorsque cette forme est acquise, la génération cesse. En effet, tout être produit, soit par l'art, soit par la nature, est assimilé sous quelque rapport, dans sa forme, à l'agent; car tout agent produit quelque chose de semblable à soi, d'une façon quelconque. C'est ainsi que la maison, qui existe matériellement, provient de la maison qui est dans l'intelligence de l'architecte.

Dans l'ordre de la nature, l'homme engendre l'homme : et quand même il arriveroit qu'un être fait ou engendré dans l'ordre naturel ne seroit pas semblable à celui qui le produit quant à son espèce, il a pourtant avec ses auteurs la ressemblance de l'imparfait au parfait. Il résulte de là, en effet, que l'être produit ne ressemble pas à celui qui le produit quant à son espèce, parce qu'il ne peut arriver à une parfaite ressemblance avec lui, mais il y participe d'une certaine façon et d'une manière imparfaite, comme les animaux et les plantes, qui sont engendrés par la vertu du soleil. Donc, dans tout ce qui est produit, la fin de la génération ou de la perfection est la forme de l'être producteur ou générateur, et l'acquisition de sa ressemblance. Or, la forme du premier agent, autrement de Dieu, n'est autre que sa bonté. Tout a donc été fait dans le but d'être assimilé à sa bonté.

CHAPITRE CII.

L'assimilation divine est la cause de la variété dans les choses.

Il faut tirer de là la raison de la diversité et de la distinction dans les choses. Comme il a été impossible de représenter parfaitement la bonté divine à cause de la distance qui sépare chaque créature de Dieu, il a été nécessaire que cette bonté fût représentée par des êtres

---

ut ex superioribus patet. Necesse est igitur omnium rerum factarum à Deo ultimum finem divinam bonitatem esse. Item, finis generationis uniuscujusque rei generatæ est forma ejusdem : hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque enim generatum, sive per artem, sive per naturam, secundum suam formam similatur aliquo modo agenti : nam omne agens agit aliqualiter sibi simile. Domus enim quæ est in materia, procedit à domo, quæ est in mente artificis.

In naturalibus etiam homo generat hominem : et si aliquid sit genitum, vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit, quod generatum generanti secundum speciem non similatur, quia ad ejus perfectam similitudinem non possit pervenire, sed aliqualiter eam imperfecte participat, sicut animalia et plantæ quæ generantur ex virtute solis. Omnium igitur, quæ fiunt, finis generationis sive perfectionis est forma facientis vel generantis, ut scilicet ad ejus similitudinem perveniatur : forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam ejus bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt, ut divinæ bonitati assimilentur.

CAPUT CII.

Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus.

Ex hoc igitur accipienda est ratio diversitatis et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repræsentari impossibile fuit propter distantiam uniuscujusque creaturæ à Deo, necessarium fuit,

multiples, afin que ce qui manque à l'un fût offert par l'autre. Dans les conclusions syllogistiques, quand la conclusion n'est pas suffisamment démontrée par un seul moyen, on doit multiplier les moyens pour donner plus d'évidence à la conclusion, comme il arrive dans les syllogismes dialectiques. Néanmoins l'universalité des créatures ne représente pas parfaitement et d'une manière adéquate la bonté divine, mais selon la perfection possible de la créature. En outre, ce qui se trouve simplement et à l'état d'unité dans la cause universelle, se trouve dans les effets d'une manière multiple et distincte. Une chose, effectivement, existe d'une manière plus parfaite dans la cause que dans les effets : or, la bonté divine, une et simple, est le principe et la source de toute bonté qui se trouve dans les créatures. Il faut donc que les créatures soient assimilées à la bonté divine, comme ce qui est multiple et distinct ressemble à ce qui est un et simple. Ainsi, la multiplicité et la distinction dans les choses, n'est pas plus un effet du hasard que leur production même ; ici comme là, il y a un but ; car l'unité, l'être et la multiplicité dans les choses, viennent du même principe. Ce n'est pas, en effet, la matière qui occasionne la distinction des choses, car la première constitution des choses s'est opérée par la création, qui n'a pas besoin de la matière. De même, les choses qui proviennent du besoin de la matière, semblent être casuelles. De même, d'autre part, la multiplicité n'est pas produite dans les choses par l'ordre des moyens agents, de façon qu'il n'ait pu résulter immédiatement d'un être simple qu'un seul être, inférieur néanmoins au premier en simplicité, et qu'ensuite la multiplicité ait pu provenir de celui-ci, et ainsi progressivement, la multiplication étant d'autant plus grande qu'on s'éloigne davantage du premier être simple, comme l'ont prétendu des philosophes. Nous

---

ut repræsentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis, quando per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dialecticis accidit. Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repræsentat per æquiparentiam, sed secundum perfectionem creaturæ possibilem. Item, illud quod inest causæ universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte. Nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus : divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis, quæ in creaturis invenitur. Necesse est igitur, sic creaturas divinæ bonitati assimilari, sicut multa et distincta assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter, aut fortituitò, sicut nec rerum productio est à casu, vel à fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse, et unitas, et multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia : nam prima rerum institutio est per creationem, quæ materiam non requirit. Similiter quæ solum ex necessitate materiæ proveniunt, casualia esse videntur. Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta, quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit, nisi unum, distans tamen à primo in simplicitate, ita quod ex eo jam procedere potuerit multitudo, et sic deinceps, quanto magis à primo simplici receditur, tanto numero-

avons prouvé, en effet, qu'il y a plusieurs choses qui n'ont pu venir à l'être que par la création, qui est le fait de Dieu seul. D'où il ne reste plus qu'à reconnoître que Dieu a créé immédiatement des êtres multiples. Il est également évident que, suivant cette assertion, la multiplicité et la distinction des choses seroit casuelle, comme n'ayant pas été dans l'intention du premier agent. Comme, en effet, la multiplicité et la distinction des choses a été conçue et instituée par l'intelligence divine, afin que la bonté divine fût représentée diversement par les choses créées, et que celles-ci, dans leur diversité, y participassent dans différents degrés, de sorte que de cette diversité ordinaire des êtres, il résultât, dans la nature, une beauté qui fût une manifestation de la sagesse divine.

CHAPITRE CIII.

La bonté divine est non-seulement la cause des choses, mais encore de tout mouvement et de toute opération.

Non-seulement la bonté divine est la fin de la constitution de toutes choses, mais il faut nécessairement qu'elle le soit de toute opération et du mouvement de toute créature. Car chaque chose agit d'une manière conforme à sa nature, comme ce qui est chaud a la propriété d'échauffer. Or, chaque chose créée possède dans sa forme une certaine ressemblance avec la bonté divine; donc, toute action et tout mouvement d'une créature quelconque est coordonné à la bonté divine comme à sa fin. Outre cela, tout mouvement et opération d'une chose quelconque semble tendre à quelque chose de parfait; or, tout ce qui est parfait a la qualité de bon; en effet, la perfection d'une chose est sa bonté. Donc tout mouvement et action d'une chose

---

sior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Jam enim ostensum est, quod plura sunt, quæ in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quæ solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur, quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam, quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta à primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus, ad hoc quod diversimode divina bonitas à rebus creatis repræsentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quædam pulchritudo resultet in rebus, quæ divinam sapientiam commendaret.

CAPUT CIII.

Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis.

Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis, et motus creaturæ cujuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est, talia agit, sicut calidum calefacit. Quælibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinæ bonitatis, ut ostensum est. Ergo et omnis actio et motus creaturæ cujuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem. Præterea omnis motus et operatio rei cujuslibet in aliquid perfectum tendere videtur, perfectum autem habet rationem boni : perfectio enim cujuslibet rei est bonitas ejus. Omnis

tend au bien : or, tout bien quelconque est une espèce d'image du souverain bien, comme tout être est l'image du premier être. Donc le mouvement et l'action de chaque chose tend à la ressemblance de la bonté divine. En outre, s'il y a plusieurs agents constitués dans un ordre quelconque, il faut nécessairement que les actions et les mouvements de tous ces agents soient coordonnés au bien du premier agent comme à la fin dernière.

Puisque les agents inférieurs sont mûs par un agent supérieur, et que tout moteur imprime le mouvement en vue d'une fin propre, les actions et les mouvements des agents inférieurs tendent à la fin du premier agent; comme, dans une armée, les actions de tous les corps convergent vers un but dernier, la victoire, qui est la fin du général. Or, nous avons montré plus haut que le premier moteur et agent est Dieu, et sa fin n'est autre chose que sa bonté, ainsi que nous l'avons également fait voir. Il faut donc, de toute nécessité, que toutes les actions et les mouvements des créatures, quelles qu'elles soient, aient pour but la bonté divine, non pour la faire et la produire, mais pour se l'approprier à leur manière en participant, d'une certaine façon, à sa ressemblance. Or, les choses créées acquièrent de différentes manières, par leurs opérations, la similitude de la bonté divine, de même qu'elles la représentent de différentes manières dans leur être : chaque chose, en effet, opère selon sa nature. Comme donc toutes les créatures ont cela de commun qu'elles représentent la bonté divine par leur existence, elles ont également cela de commun qu'elles acquièrent, par leurs opérations, la similitude divine dans la conservation de leur être, et la communication de cet être à un autre. Car chaque créature, dans son opération, s'efforce de se conserver dans son être parfait,

---

igitur motus et actio rei cujuslibet ad bonum tendit : bonum autem quodlibet est similitudo quædam summi boni, sicut et ens quodlibet est similitudo primi entis. Igitur motus et actio cujuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinæ. Præterea, si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est, quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum.

Cum enim à superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis : sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur, sicut in ultimum ad victoriam quæ est finis ducis. Ostensum autem est supra, quod primum movens et agens est Deus, finis autem ejus non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur, quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque agendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem ejus. Divinæ autem bonitatis similitudinem res creatæ per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repræsentant, unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est, ut divinam bonitatem repræsentent, in quantum sunt, ita omnibus commune est, ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse, et communicatione sui esse ad alterum. Unaquæque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile, conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinæ per-

selon ce qui est possible; en quoi elle tend, à sa manière, à la similitude de la perpétuité divine. En second lieu, par son opération, chaque créature s'efforce de communiquer son être parfait, selon son mode d'action, et, par ce moyen, elle tend à la similitude de la causalité divine. Mais la créature raisonnable, par son opération, tend à s'assimiler à la divinité d'une manière plus parfaite que les autres créatures, de même qu'elle a sur les autres une supériorité d'être. En effet, l'être des créatures, borné qu'il est par la matière, est fini, de sorte qu'il n'a l'infinité ni en acte, ni en puissance. Mais toute créature raisonnable possède l'infinité ou en acte ou en puissance, en tant que l'intellect renferme en soi les choses intelligibles.

Conséquemment, en nous la nature intellectuelle, considérée dans son être premier, est en puissance par rapport aux choses qui sont de sa compétence intellective, lesquelles, étant infinies, ont une certaine infinité en puissance. D'où l'intellect est l'espèce des espèces, parce qu'il n'a pas seulement une espèce déterminée pour une seule chose, comme la pierre, mais une espèce susceptible de recevoir toutes les autres espèces. En Dieu, la nature intellectuelle est infinie en acte, comme ayant en elle, antérieurement, la perfection de tout l'être. Au contraire, les autres créatures intellectuelles tiennent un certain milieu entre la puissance et l'acte. Donc la créature intellectuelle, par son opération, tend à la similitude divine, non-seulement en vue de se conserver dans l'être, ou de multiplier son être en le communiquant d'une certaine manière, mais afin d'avoir en soi en acte ce qu'elle a en puissance par sa nature. Donc la fin de la créature intellectuelle, qu'elle poursuit dans son opération, c'est de constituer complètement son intellect en acte, relativement à toutes les choses intelligibles qu'il a en puissance, et, par ce moyen, il sera très-semblable à Dieu.

---

petuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquæque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur, secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinæ causalitatis. Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari *quodam modo præ cæteris, sicut et præ* cæteris creaturis nobilius esse habet. Esse enim creaturarum cæterarum, cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat, nec actu, nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu, vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia.

In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quæ cum sint infinita, infinitatem quamdam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se præhabens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est. Creaturæ vero aliæ intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu, quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturæ, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus ejus totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia, quæ in potentia habet, secundum hoc maxime Deo similis erit.

CHAPITRE CIV.

De la double puissance à laquelle, dans les choses, répond un double intellect, et quelle est la fin intellectuelle de la créature.

Une chose est en puissance d'une double manière. La première, naturellement par rapport aux choses qui peuvent être réduites en acte par un agent naturel; la seconde, relativement aux choses qui ne peuvent pas être réduites en acte par un agent naturel, mais par quelque autre agent qui tient, à la vérité, aux choses corporelles. En effet, que de l'enfant provienne l'homme, ou l'animal de la semence, il y a là puissance naturelle; mais que d'un bloc de bois résulte un banc, ou d'un aveugle un homme clairvoyant, il n'y a plus puissance naturelle; ainsi en est-il à l'égard de notre entendement. Effectivement, notre intellect est en puissance naturelle, par rapport à certaines choses intelligibles qui peuvent être réduites en acte par l'intellect actif, qui est un principe inné en nous, et qui nous rend intelligents en acte. Mais il nous est impossible d'atteindre notre dernière fin, par cela que notre intellect est ainsi réduit en acte; car la vertu de l'intellect actif consiste à rendre intelligibles en acte les visions intellectuelles intelligibles en puissance, comme il a été démontré. Or les imaginations nous sont transmises par l'organe des sens. Notre entendement est donc réduit en acte par l'intellect actif, relativement aux choses intelligibles seules dont nous pouvons acquérir la connoissance par la voie des sens. Or, il est impossible que la fin dernière de l'homme consiste dans une pareille connoissance, car la fin dernière une fois atteinte, le désir naturel est satisfait. Mais quelques conquêtes intellectuelles que l'on fasse dans ce genre de connoissances qui nous

---

CAPUT CIV.

De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturæ.

Est autem aliquid in potentia dupliciter. Uno modo naturaliter respectu eorum scilicet, quæ per agens naturale possunt reduci in actum. Alio modo respectu eorum quæ reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex cæco fiat videns, non est in potentia naturali, sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali, respectu quorumdam intelligibilium, quæ scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile, nos ultimum finem consequi per hoc, quod intellectus noster sic reducatur in actum : nam virtus intellectus agentis est, ut phantasmata quæ sunt intelligibilia in potentia faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet : phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere : nam ultimo fine adepto desiderium naturale quiescit. Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum prædictum modum cognitionis, quo à sensu scientiam percipimus,

viennent des sens, le désir naturel de connoître des choses nouvelles subsiste toujours. Il y a, en effet, bien des choses au-dessus de la portée des sens, et sur lesquelles nous ne pouvons obtenir, par leur moyen, que des notions fort limitées, comme de savoir le fait de leur existence, mais non la nature de leur être; car le mode et la nature d'être des choses immatérielles sont d'un autre genre que dans les choses sensibles, et les surpassent presque hors de toute proportion. Parmi les choses mêmes qui tombent sous les sens, il en est beaucoup dont nous ne pouvons connoître la nature d'une manière certaine, en aucune façon pour quelques-unes, et foiblement pour d'autres; d'où il suit que le désir de les connoître plus parfaitement demeure. Or il est impossible qu'un désir naturel soit frustré. Nous atteignons donc notre dernière fin, en cela que notre intellect est constitué en acte par quelque agent plus élevé que celui qui tient à notre nature, lequel donne satisfaction au désir naturel que nous avons de savoir.

Or, ce désir de savoir est tel, que lorsque nous connoissons l'effet, nous désirons connoître la cause, et que, dans chaque chose, quand nous savons tous les détails, notre désir n'est satisfait que lorsque nous connoissons son essence. Le désir naturel que nous avons de savoir, ne peut donc être satisfait en nous sans que nous connoissions la première cause, non d'une manière quelconque, mais par son essence. Or Dieu est la première cause; c'est donc la fin dernière de l'homme, de voir Dieu dans son essence.

---

adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt, ad quæ sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis, quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt à quidditatibus rerum sensibilium, et eas quasi improportionabiliter transcendentes. Circa ea etiam quæ sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorumdam quidem nullo modo, quorumdam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc, quod intellectus noster fiat in actu aliquo sublimiori agente quàm sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium, quod nobis inest naturaliter ad sciendum.

Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum desideremus cognoscere causam, et in quacumque recognitis quibuscumque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per ejus essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet; est igitur finis ultimus intellectualis creaturæ, Deum per essentiam videre.

CHAPITRE CV.

Comment la fin dernière d'une créature intellectuelle est de voir Dieu dans son essence, et comment elle le peut.

Examinons comment la chose est possible. Il est évident que notre intellect ne connoissant une chose que par quelque espèce de cette chose, il est impossible qu'il connoisse l'essence d'une chose par l'espèce d'une autre; et plus l'espèce qui sert de moyen de connoissance à l'intellect est éloignée de la chose connue, plus la connoissance de cette chose est imparfaite dans l'intellect; comme, par exemple, si on connoissoit un bœuf par l'espèce de l'âne, on connoîtroit imparfaitement son essence, quant au genre seulement; la connoissance seroit encore plus imparfaite si c'étoit par la pierre, parce que ce seroit un genre plus éloigné. Si, au contraire, on le connoissoit par l'espèce de quelque chose qui ne communiqueroit à aucun bœuf dans le genre, on ne connoîtroit nullement l'essence du bœuf. Or il est évident, par tout ce qui précède, que nul être ne communique avec Dieu dans le genre. Dieu ne peut donc être connu, dans son essence, par le moyen d'une espèce créée, non-seulement sensible, mais intellective. Donc, pour que Dieu soit connu par son essence, il faut que Dieu devienne la forme de l'intellect qui le connoît, et lui soit uni, non pour constituer une même nature, mais comme une espèce intellective à un être intelligent; car, comme il est son être, il est aussi sa vérité, qui est la forme de l'intellect. Or il est nécessaire que tout ce qui prend une forme, prenne également une disposition à cette forme. Or notre intellect n'est pas, de sa nature, constitué dans la forme dernière, par

---

CAPUT CV.

Quomodo finis ultimus intellectualis creaturæ est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit.

Hoc autem quomodo possibile sit, considerandum est. Manifestum est autem, quod cum intellectus noster nihil cognoscat, nisi per aliquam speciem ejus, impossibile est, quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius : et quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat à re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius, utputa, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret ejus essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum : magis autem imperfecte, si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum. Si autem cognosceret per speciem alicujus rei, quæ nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus, quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et conjungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quæ est forma intellectus. Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formæ illius quæ est veritas, quia sic à principio ipsam

rapport à sa forme, qui est la vérité, parce qu'ainsi il l'atteindroit dès le principe. Il faut donc que, lorsqu'il acquiert cette disposition dernière, il soit élevé par quelque disposition surajoutée, que nous appelons lumière de la gloire, par laquelle notre entendement est perfectionné par Dieu, qui seul, par sa nature, possède cette forme propre, comme la disposition de la chaleur à la forme du feu ne peut venir que du feu lui-même ; et c'est de cette lumière qu'il est question dans le Ps. XXXV : « Nous verrons la lumière dans votre propre lumière. »

CHAPITRE CVI.

Comment le désir naturel se repose dans la vision divine par l'essence, dans laquelle consiste la béatitude.

Cette fin une fois atteinte, il faut de toute nécessité que le désir naturel entre dans une pleine quiétude, parce que l'essence divine qui se trouve unie, de la manière que nous avons dite, à l'intellect qui a la vision de Dieu, est un principe suffisant de science universelle et la source de toute bonté, de sorte qu'il n'y ait plus rien à désirer. C'est aussi le moyen le plus parfait d'arriver à la similitude divine, de le connoître de la manière dont il se connoît lui-même, c'est-à-dire par son essence, quoique nous ne le comprenions pas comme il se comprend lui-même, non que nous ignorions quelqu'une de ses parties, puisqu'il n'a point de parties, mais parce que nous ne le connoîtrons pas d'une manière aussi parfaite qu'il est susceptible d'être connu, puisque la puissance intellective de notre intellect ne peut être adéquate à sa vérité, dans la mesure qu'il est susceptible d'être connu à cet égard, sa clarté ou vérité étant infinie et notre entendement borné, tandis que le sien est sans limites, comme sa vérité. En conséquence, il se connoît lui-même, autant qu'il est susceptible d'être connu, de

---

assequeretur. Oportet igitur, quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriæ lumen, quo quidem intellectus noster à Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne, et de hoc lumine in *Psalm.* XXXV, dicitur : « In lumine tuo videbimus lumen. »

CAPUT CVI.

Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit.

Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quæ modo prædicto conjungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo seipse cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum, sicut ipse se comprehendit, non quod aliquam partem ejus ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus, sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adæquari veritati ipsius, secundum quam cognoscibilis est, cum ejus claritas, seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus, intellectus autem ejus infinitus est, sicut et veritas ejus : et ideo ipse

même que celui-là comprend une proposition à démontrer, qui la connoît par la démonstration, mais non celui qui ne la connoît que d'une manière plus imparfaite, savoir, par une raison probable. Et comme nous appelons béatitude la dernière fin de l'homme, le bonheur de l'homme ou la béatitude consiste à voir Dieu par son essence, quoiqu'il soit grandement éloigné de Dieu, dans la perfection de la béatitude, puisque Dieu possède cette béatitude par sa nature, tandis que l'homme n'en jouit qu'en vertu de la participation à la lumière divine, ainsi qu'il a été dit.

CHAPITRE CVII.

Le mouvement vers Dieu pour acquérir la béatitude est assimilé au mouvement naturel, et la béatitude est dans l'acte de l'intellect.

Il faut remarquer que la procession de la puissance à l'acte étant ou un mouvement, ou quelque chose de semblable, elle s'opère, dans l'acquisition de cette béatitude, comme dans un mouvement ou un changement naturel. En effet, dans le mouvement naturel, on observe d'abord une certaine propriété, par laquelle l'être mobile et proportionné ou incliné vers telle ou telle fin, comme la pesanteur, sur la terre, détermine la direction de haut en bas. Car une chose ne seroit pas mûe naturellement vers un but déterminé, si elle n'étoit pas dans les conditions propres à cela. On observe, en second lieu, le mouvement vers la fin; troisièmement, la forme ou le lieu; quatrièmement, le repos dans la forme ou dans le lieu. Ainsi donc, dans le mouvement intellectuel vers la fin, il y a d'abord l'amour, qui incline vers la fin; secondement, le désir, qui est comme le mouvement vers la fin, et les opérations provenant de ce désir; en troisième lieu, la forme même,

---

tantum se cognoscit, quantum cognoscibilis est, sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit, qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet à Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

CAPUT CVII.

Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus.

Considerandum est autem, quod cum procedere de potentia in actum, vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum hujus beatitudinis consequendum similiter se habet, sicut in motu, vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas, per quam proportionatur, vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum. Non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma, vel locus. Quarto autem quies in forma, vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem, secundum autem est desiderium, quod est, quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes : tertium autem est ipsa forma, quam intellec-

qui atteint l'intellect; quatrièmement enfin, la jouissance qui en résulte, laquelle n'est autre chose que la quiétude de la volonté dans le terme une fois atteint. Ainsi donc, la fin de la génération naturelle est la forme, et le mouvement local le lieu, mais non le repos dans la forme ou le lieu, qui est une conséquence de la fin; et bien moins encore, le mouvement est-il la fin ou une proportion à la fin. Ainsi, la dernière fin d'une créature intellectuelle est de voir Dieu, et non de se délecter en lui; mais cette volupté accompagne la fin, et la perfectionne en quelque sorte : beaucoup moins encore, l'amour et le désir peuvent-ils être la dernière fin, puisqu'ils précèdent la fin.

CHAPITRE CVIII.

Erreur de ceux qui mettent le bonheur dans les créatures.

Il est évident, par conséquent, qu'on ne peut trouver de vrai bonheur hors de Dieu, soit qu'on le cherche dans les voluptés corporelles qui nous sont communes avec les brutes; ou dans les richesses, qui sont positivement destinées à la conservation de ceux qui les possèdent, chose qui est la fin commune de tout être créé; soit dans le pouvoir, qui est destiné à communiquer la perfection aux autres, ce que nous avons dit encore être commun à tous; soit dans les honneurs ou la renommée qui sont dus à ceux qui ont déjà atteint la fin, ou sont bien disposés à l'atteindre. On ne le trouve pas même dans une science étendue au-delà des limites de celle de l'homme, puisque le désir de l'homme n'est fixé que par la seule connoissance de Dieu.

---

tus consequitur: quartum autem est delectatio consequens, quæ nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sic igitur naturalis generationis finis est forma, et motus localis locus, non autem quies in forma, vel loco : sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem; ita ultimus finis creaturæ intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est concomitans finem, et quasi perficiens ipsum. Et multo minus desiderium, vel amor, possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.

CAPUT VIII.

De errore ponentium felicitatem in creaturis.

Manifestum est ergo, quod felicitas falso à quibusdam quæritur, in quibuscumque præter Deum quæratur, sive in voluptatibus corporalibus, quæ sunt et brutis communes : sive in divitiis, quæ ad conservationem habentium proprie ordinantur, quæ est communis finis omnis entis creati; sive in potestatibus, quæ ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune : sive in honoribus, vel fama, quæ alicui debentur secundum quod finem jam habet, vel ad finem bene dispositus est : sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentem, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

CHAPITRE CIX.

Dieu seul est bon par essence ; les créatures ne le sont que par participation.

Il résulte de ce qui précède, qu'il existe une différence, par rapport à la bonté, entre Dieu et les créatures, suivant le double mode de bonté qui peut être considéré dans les créatures. En effet, comme le bien a la qualité de perfection et de fin, on considère sa double bonté suivant la double perfection et la fin de la créature. On place une certaine perfection de la créature, dans la persistance dans sa nature, qui est la fin propre de la génération ou de la façon de cette créature. Il y a une autre perfection qu'elle obtient par son mouvement ou son opération, et c'est là la fin de son mouvement ou de son opération. La créature s'éloigne de la bonté divine, relativement à l'une et à l'autre de ces deux sortes de perfections; car, comme la forme et l'être d'une chose est un bien et une perfection de cette chose, en tant que considérée dans sa nature, une substance composée n'est ni sa forme, ni son être ; d'autre part, une substance simple créée, quoiqu'elle soit forme, n'est pourtant pas son être : Dieu, au contraire, est son essence et son être, comme nous l'avons démontré. De même toutes les créatures tirent la perfection de la bonté d'une fin extrinsèque. En effet, la perfection de la bonté consiste à atteindre la fin dernière ; or la fin dernière de toute créature se trouve hors de cette fin, qui est la bonté divine, laquelle, effectivement, ne se rapporte pas à une fin ultérieure. Il ne reste donc plus qu'à dire que Dieu est sa bonté de toutes manières, qu'il est essentiellement bon ; mais non les créatures simples, parce qu'elles ne sont pas leur être, et parce qu'elles se rapportent à quelque chose d'ex-

---

CAPUT CIX.

Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturæ vero per participationem.

Ex præmissis igitur apparet, quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturæ secundum duplicem modum bonitatis, quæ in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem, et finem creaturæ attenditur duplex ejus bonitas. Attenditur enim quædam creaturæ perfectio secundum quod in sua natura persistit, et hæc est finis generationis, aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum, vel operationem, et hæc est finis motus, vel operationis ipsius : secundum utramque vero creatura deficit à bonitate divina : nam cum forma et esse rei sit bonum, et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma, neque suum esse. Substantia vero simplex creata, et si sit ipsa forma, non tamen est suum esse : Deus vero est sua essentia et suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturæ consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi. Finis autem ultimus cujuslibet creaturæ est extra ipsum, qui est divina bonitas, quæ quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur, quod Deus modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus, non autem creaturæ simplices, quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est, quod nullo modo sunt sua

trinsèque, comme à la fin dernière. Pour les substances composées, il est clair qu'elles ne sont en nulle manière leur bonté. Donc Dieu seul est sa bonté, et essentiellement bon; les autres êtres, au contraire, sont appelés bons, à cause de leur participation à cette bonté divine.

CHAPITRE CX.

Dieu ne peut perdre sa bonté.

On voit par là que Dieu ne peut rien perdre de sa bonté. Ce qui appartient essentiellement à un être, ne peut lui faire défaut, comme la qualité d'animal ne peut être enlevée à l'homme; il n'est donc pas possible que Dieu cesse d'être bon. Et, pour nous servir d'un exemple plus positif, de même qu'il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas homme, ainsi il ne peut se faire que Dieu ne soit pas parfaitement bon.

CHAPITRE CXI.

La créature peut défaillir dans sa bonté.

Il faut examiner comment peut arriver, dans les créatures, une défaillance de la bonté. Il est évident qu'il y a deux manières dont la bonté est le privilége inaliénable de la créature. La première, parce que la bonté appartient à son essence; la seconde, parce qu'elle a une détermination positive. C'est donc de la première manière que, dans les substances simples, la bonté, qui est forme, leur est inhérente d'une façon inséparable, puisqu'elles sont essentiellement des formes; de la seconde manière, elles ne peuvent perdre le bien, qui est l'être. Car il n'en est pas de la forme comme de la matière, qui se prête à l'être ou au non-être; la forme suit l'être, quand même elle n'est pas l'être. D'où il est clair que les substances simples ne peuvent perdre le

---

bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas, et essentialiter bonus : alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

CAPUT CX.

Quod Deus non potest suam bonitatem amittere.

Per hoc autem apparet, quod Deus nullo modo potest deficere à bonitate. Quod enim aliqui essentialiter inest, non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri, neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utamur exemplo, sicut non potest esse, quod homo non sit homo. Ita non potest esse, quod Deus non sit perfecte bonus.

CAPUT CXI.

Quod creatura possit deficere à sua bonitate.

In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem, quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturæ. Uno modo ex hoc, quod ipsa bonitas est de essentia ejus : alio modo ex hoc, quod est determinata ad unum. Primo ergo modo, in substantiis simplicibus ipsa bonitas quæ est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsæ essentialiter sint formæ. Secundo autem modo, bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quæ se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet, quod sub-

bien de la nature dans laquelle elles subsistent, mais sont immobilisées en lui. Au contraire, les substances composées, n'étant ni leur forme, ni leur être, peuvent perdre le bien de leur nature, excepté dans les choses où la puissance de la matière ne se prête pas à diverses formes, ni à l'être et au non-être, comme on voit dans les corps célestes.

CHAPITRE CXII.

Comment les créatures perdent de leur bonté dans leurs opérations.

Comme on n'envisage pas seulement la bonté d'une créature en tant qu'elle est subsistante en elle-même, mais aussi en ce que la perfection de la bonté en elle est d'être coordonnée à une fin ; et comme cette dernière chose se fait par son opération, il nous reste à examiner comment les créatures perdent de leur bonté sous le rapport des opérations par lesquelles elles sont disposées pour une fin. En quoi il faut d'abord considérer qu'il faut juger des opérations naturelles comme de la nature qui est leur principe. D'où il résulte qu'il ne peut pas y avoir de défection pour les opérations naturelles des choses dont la nature n'en admet pas ; tandis que le contraire arrive pour celles dont la nature subit une défection. D'où il suit encore que dans les substances incorruptibles soit incorporelles, soit corporelles, il ne peut arriver aucune défection de l'action naturelle. Dans les anges, en effet, la vertu naturelle persévère toujours avec la capacité d'exercer ses opérations. De même le mouvement des corps célestes s'exerce toujours dans le même orbite. Au contraire, dans les corps inférieurs il arrive de nombreuses défaillances dans leurs actions naturelles, à cause des corruptions et défectuosités qui surviennent dans leurs natures. En effet, de l'altération de quelque principe naturel pro-

---

stantiæ simplices bonum naturæ in qua subsistunt, amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiæ vero compositæ, quia non sunt suæ formæ, nec suum esse, bonum naturæ amissibiliter habent, nisi in illis, in quibus potentia materiæ non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus cœlestibus patet.

CAPUT CXII.

Quomodo deficiunt à bonitate secundum suas operationes.

Et quia bonitas creaturæ non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem : ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare, quomodo creaturæ deficiant à sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est judicium, sicut et de natura, quæ est earum principium. Unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest : quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus sive incorporeis, sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest. In angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas. Similiter motus corporum cœlestium nunquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicujus naturalis principii

viennent la stérilité des plantes, des monstruosités dans la génération des animaux, et d'autres désordres de ce genre.

CHAPITRE CXIII.

Du double principe d'action, comment et en quoi peut se produire la défectuosité.

Il y a certaines actions qui n'ont pas la nature pour principe, mais bien la volonté dont l'objet est le bien et principalement la fin, et d'une manière secondaire ce qui va à la fin. Ainsi l'opération de la volonté est, par rapport au bien, comme l'opération naturelle à l'égard de la forme par laquelle une chose agit. De même donc qu'il ne peut pas survenir de défectuosité dans les actions naturelles pour les choses qui n'en subissent pas dans leurs formes, mais seulement dans les choses corruptibles dont les formes peuvent s'altérer; de même aussi les actions de la volonté peuvent défaillir dans les choses où la volonté peut s'écarter de sa fin. Mais lorsque la volonté ne peut s'écarter de sa fin, il est évident qu'il ne peut pas y avoir défection de l'action volontaire. Or la volonté ne peut défaillir à l'égard du bien qui est la nature de celui qui veut. Chaque chose, en effet, aspire à sa manière à la perfection de son être, qui est le bien spécial; mais à l'égard du bien extérieur, elle peut défaillir en se contentant d'un bien conforme à sa nature. Il ne peut donc pas y avoir de défaillance dans l'action volontaire de celui qui a sa nature même pour fin de sa volonté; mais c'est là le propre de Dieu seul; car sa bonté, qui est la fin dernière des choses, est sa propre nature. Pour les autres êtres sujets de la volonté, leur nature n'est pas la fin dernière de leur volonté; d'où il résulte qu'il peut survenir en eux une défectuosité de l'action volon-

---

contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, et aliæ hujusmodi inordinationes.

CAPUT CXIII.

De duplici principio actionis, et quomodo, aut in quibus potest defectus esse.

Sunt autem quædam actiones, quarum principium non est natura, sed voluntas, cujus objectum est bonum, et finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis, quæ non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus, quorum formæ deficere possunt; ita voluntariæ actiones deficere possunt in illis, in quibus voluntas potest à fine deficere. Sicubi autem non potest voluntas à fine deficere, manifestum est, quod ibi defectus voluntariæ actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni, quod est ipsius volentis natura. Quælibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscujusque; respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cujus igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariæ actionis contingere non potest; hoc autem solius Dei est. Nam ejus bonitas, quæ est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum; unde potest in eis defectus voluntariæ actionis contingere per hoc, quod voluntas remanet fixa in proprio bono, non ten-

taire, par cela que la volonté reste fixée dans un bien particulier, et cesse de tendre ultérieurement au souverain bien, qui est la fin dernière. Donc, dans toutes les substances intellectuelles créées, il peut se produire une défection de l'action volontaire.

CHAPITRE CXIV.

Ce que l'on entend par le bien ou le mal dans les choses.

Il faut observer ici que, comme l'on entend par bien la perfection de l'être, par mal on n'entend rien autre chose que la privation de cette perfection. Maïs comme la privation proprement dite est la privation d'un bien destiné à être possédé en temps et lieu, il est évident qu'une chose est appelée mauvaise, parce qu'elle manque d'une perfection qu'elle doit avoir. C'est ce qui fait que si l'homme manque du sens de la vue, c'est un mal pour lui, tandis que ce n'en est pas un pour la pierre, parce qu'elle n'a pas été créée pour voir.

CHAPITRE CXV.

Qu'il est impossible qu'une nature quelconque soit un mal.

Il est impossible qu'une nature quelconque soit un mal. En effet, toute nature est ou un acte ou une puissance, ou un composé mixte. Ce qui est acte, est perfection et a la qualité du bien, puisque ce qui est en puissance aspire naturellement à venir en acte : mais ce à quoi tout tend est un bien. C'est pourquoi ce qui est composé d'acte et de puissance participe à la bonté en raison de sa participation à l'acte. La puissance d'autre part, en tant qu'elle est disposée pour l'acte, a part à la bonté; pour preuve, c'est qu'elle est d'autant plus recommandable qu'elle a plus de capacité pour l'acte et la perfection. Il ne

---

dendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariæ actionis contingere.

CAPUT CXIV.

Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus.

Est igitur hic considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta est ejus, quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est, quod ex hoc aliquid dicitur malum, quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo, si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere.

CAPUT CXV.

Quod impossibile est esse aliquam naturam malum.

Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia, aut compositum ex utroque. Quod autem est actus, perfectio est, et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actu; bonum vero est, quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, in quantum participat actum, participat bonitatem. Potentia autem in quantum ordinatur ad actum, bonitatem habet, cujus signum est, quod quanto

reste donc qu'à dire que nulle nature n'est un mal en elle-même. Autre raison. Chaque chose est complétée par cela qu'elle est mise en acte, car l'acte est la perfection d'une chose. Mais dans des choses opposées, nulle n'est complétée par l'adjonction d'une autre, elle n'en est qu'altérée ou diminuée davantage, et ainsi le mal n'est pas complété par la participation au bien. Or toute nature est complétée par cela qu'elle a l'être en acte ; et ainsi l'être étant un bien désirable pour tout, toute nature est complétée par la participation du bien : nulle nature n'est donc un mal. En outre, toute nature cherche la conservation de son être, et évite la destruction tant qu'elle peut. Comme donc ce à quoi tout aspire est bon, et mauvais ce que tout fuit, il faut dire qu'être une nature est bon en soi, et ne pas l'être est mal. Or, être un mal n'est pas un bien ; mais n'être pas un mal est bien plutôt compris sous la raison de bien. Donc nulle nature n'est un mal.

CHAPITRE CXVI.

De quelle manière le bien et le mal sont les différences de l'être, contraires et genres des contraires.

Il reste donc à examiner comment le bien et le mal sont appelés contraires, genres des contraires et différences constituant quelques espèces ou habitudes morales. En effet, l'un et l'autre des contraires est une nature. Car le non-être ne peut être ni genre, ni différence, puisque le genre est attribué à une chose en ce qu'elle est, et la différence en ce qui a rapport à son mode d'être. Il faut donc savoir que, ainsi que les choses naturelles tirent leur espèce de la forme, de même les choses morales la tirent de la fin, qui est l'objet de la vo-

---

potentia est capacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur, quod nulla natura secundum se sit malum. Item, unumquodque secundum hoc completur, quod fit in actu, nam actus est perfectio rei ; nullum autem oppositorum completur per admixtionem alterius, sed magis destruitur, vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu ; et sic cum esse bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni ; nulla igitur natura est malum. Adhuc quælibet natura appetit conservationem sui esse, et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit, quod omnia appetunt, malum vero e contrario, quod omnia fugiunt, necesse est dicere ; quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum ; sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione. Nulla igitur natura est malum.

CAPUT CXVI.

Qualiter bonum et malum sunt differentiæ entis, et contraria, et genera contrariorum.

Considerandum igitur restat, quomodo bonum et malum dicantur contraria, et contrariorum genera, et differentiæ aliquas species, scilicet habitus morales constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse, neque genus, neque differentia, cum genus prædicetur de re in eo quod quid ; differentia vero in eo quod quale quid. Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem à forma, ita moralia à fine, qui est voluntatis objectum,

lonté, duquel dépend tout ce qui est moral. Or, de même que, dans les choses naturelles à une forme, est jointe la privation d'une autre, comme la privation de la forme de l'air à la forme du feu, ainsi dans les choses morales à une fin est jointe la privation d'une autre fin. Comme donc la privation d'une perfection convenable est un mal, c'est un mal, dans les choses naturelles, de prendre une forme à laquelle est jointe la privation de la forme convenable, non à cause de la forme, mais à cause de la privation qui y est jointe, de même que c'est un mal pour le bois d'être enflammé; et, dans les choses morales, s'attacher à une fin à laquelle est jointe la privation de la fin convenable est un mal, non à cause de la fin, mais à cause de la privation qu'elle emporte. Ainsi, deux actions morales, qui tendent à des fins différentes, diffèrent en bien et en mal; et par conséquent des habitudes contraires diffèrent en bien et en mal comme par des différences réelles et contraires entre elles, non à cause de la privation de laquelle provient le mal, mais à cause de la fin à laquelle est jointe la privation. Il en est qui pensent que c'est dans ce sens qu'Aristote a dit que le bien et le mal sont les genres des contraires, c'est-à-dire des choses morales. Mais si on y réfléchit bien, le bien et le mal dans l'ordre des choses morales sont plutôt des différences que des espèces, ce qui fait qu'il semble mieux de dire que le bien et le mal sont appelés genres suivant la supposition de Pythagore qui a tout ramené au bien et au mal comme aux premiers genres, supposition qui a bien quelque chose de vrai en ce que, dans tous les contraires, il y en a un de parfait, et l'autre moindre, comme on voit dans le blanc et le noir, le doux et l'amer, et ainsi des autres. Or, ce qui est parfait tient au bien, et ce qui est amoindri se rattache au mal.

à quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formæ adjungitur privatio alterius, puta, formæ ignis privatio formæ aeris, ita in moralibus uni fini adjungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitæ sit, malum in naturalibus formam accipere, cui adjungitur privatio formæ debitæ, malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adjunctam, sicut igniri malum est ligno, et in moralibus etiam inhærere fini cui adjungitur privatio finis debiti malum est, non propter finem, sed propter privationem adjunctam; et sic duæ actiones morales, quæ ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt; et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adjungitur. Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium magis sunt differentiæ quam species, unde melius videtur dicendum, quod bonum et malum dicuntur genera, secundum positionem Pythagoræ, qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera, quæ quidem positio habet aliquid veritatis in quantum omnium contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum, ad rationem mali.

CHAPITRE CXVII.

Une chose ne peut être essentiellement mauvaise, mais c'est la corruption de quelque bien.

Ayant admis que le mal est la privation d'une perfection convenable, il est déjà évident de quelle manière la corruption vient du mal au bien, en ce que le mal est la privation du bien, comme la cécité corrompt, dit-on, la vue, parce qu'elle en est la privation. Le mal néanmoins ne corrompt pas totalement le bien, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, la forme est un bien, mais aussi la puissance à la forme, laquelle puissance, effectivement, est le sujet de la privation comme de la forme. D'où il suit qu'il faut que le sujet du mal soit un bien, non, il est vrai, parce qu'il est opposé au mal, mais parce qu'il est la puissance à ce mal. On voit encore par là que tout bien ne peut pas être sujet du mal, mais seulement le bien qui est en puissance, à l'égard de quelque perfection dont il peut être privé; c'est pourquoi, dans les choses qui sont actes seulement, ou dans lesquelles l'acte ne peut être séparé de la puissance, le mal ne peut exister par rapport à cela. D'après cela, il est encore évident qu'il ne peut y rien avoir qui soit essentiellement mauvais, puisqu'il est toujours nécessaire que le mal soit constitué dans un autre sujet bon; en conséquence, il ne peut rien y avoir de souverainement mauvais comme il y a des choses souverainement bonnes, parce qu'elles sont essentiellement bonnes. On voit en outre par là que le mal ne peut être désiré, ni avoir d'action autrement qu'en vertu d'un bien qui lui est adjoint; car ce qui est désirable est perfection et fin; or, le principe de l'action est la forme. Mais comme à une perfection ou à une forme se trouve toujours jointe la privation d'une autre perfection ou forme, il arrive par acci-

---

CAPUT CXVII.

Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicujus boni.

Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitæ, jam manifestum est, qualiter malum bonum corrumpit, in quantum scilicet est ejus privatio, sicut et cæcitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit, quia supra dictum est, quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam, quæ quidem potentia est subjectum privationis sicut et formæ. Unde oportet, quod subjectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum. Ex quo etiam patet, quod non quodlibet bonum potest esse subjectum mali, sed solum bonum quod est in potentia, respectu alicujus perfectionis, qua potest privari; unde in his quæ solum actus sunt, vel in quibus actus à potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum. Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid, quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subjecto bono fundari, ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum. Secundum idem etiam patet, quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere, nisi virtute boni adjuncti; desiderabile enim est perfectio et finis; principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni, vel formæ, adjungitur privatio alterius per-

dent que la privation ou le mal est désiré, et se trouve être le principe d'une action quelconque, non en tant que mal, mais à cause du bien qui lui est adjoint, comme le musicien construit un édifice, non comme musicien, mais comme architecte. On voit enfin, d'après cela, que le mal ne peut être premier principe, parce que un principe par accident est postérieur à celui qui est par soi.

CHAPITRE CXVIII.

Le mal est établi sur le bien comme dans un sujet.

Si l'on venoit nous objecter que le bien ne peut être sujet du mal, parce que, dans les choses opposées, une chose n'est pas sujet de l'autre, et qu'il ne se rencontre jamais, dans les autres choses opposées, qu'elles soient simultanément, nous ferions observer que les autres choses opposées sont de quelque genre déterminé, tandis que le bien et le mal sont communs. Car tout être, en tant qu'être, est bon; toute privation, au contraire, comme telle, est mauvaise. Ce qui fait que, comme le sujet de la privation doit être un être, il doit aussi être bon. Il n'est pas nécessaire que le sujet de la privation soit blanc, ou doux, ou clairvoyant, car ces qualités ne s'appliquent pas à l'être, en tant qu'être : c'est pour cela que le noir n'est pas dans le blanc, ni la cécité dans l'être clairvoyant. Mais le mal est dans le bien, comme la cécité dans le sujet de la vue; mais si le sujet de la vue n'est pas dit clairvoyant, c'est que cette qualité n'est pas commune à tout être.

---

fectionis aut formæ, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur, et est alicujus actionis principium, non in quantum est malum, sed propter bonum adjunctum, sicut musicus ædificat, non in quantum musicus, sed in quantum domificator. Ex quo etiam patet, quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

CAPUT CXVIII.

Quod malum fundatur in bono sicut in subjecto.

Si quis autem contra prædicta objicere velit, quod bonum non potest esse subjectum mali, eo quod unum oppositorum non sit subjectum alterius, nec unquam in aliis oppositis invenitur, quod sint simul, considerare debet, quod alia opposita sunt alicujus generis determinati, bonum autem et malum communia. Nam omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est; omnis autem privatio, in quantum talis, est mala. Unde sicut subjectum privationis oportet esse ens, ita et bonum; non autem subjectum privationis oportet esse album, aut dulce, aut videns, quia hæc non dicuntur de ente in quantum hujusmodi; et ideo nigrum non est in albo, nec cæcitas in vidente, sed malum est in bono sicut et cæcitas est in subjecto visus, sed quod subjectum visus non dicatur videns, hoc est, quia videns non est commune omni enti.

CHAPITRE CXIX.

Du double genre de mal.

Comme le mal est une privation et un défaut, la défectuosité, ainsi qu'il résulte de ce qui précède, peut survenir dans une chose non-seulement en tant qu'elle est considérée dans sa nature, mais encore en ce que par l'action elle est disposée pour une fin ; en conséquence, le mal a deux aspects ; d'abord par rapport au défaut qui se produit dans la chose, comme la cécité est un mal de l'animal ; en second lieu, par rapport au défaut résidant dans l'action, comme la claudication indique une action défectueuse. En conséquence, le mal d'une action disposée pour une fin qu'elle ne peut obtenir d'une manière convenable, est appelé péché tant dans les choses volontaires que dans les choses naturelles. Car le médecin pèche dans son action, lorsqu'il n'opère pas convenablement pour obtenir le rétablissement de la santé; la nature pèche aussi dans son opération, lorsqu'elle ne produit pas dans la génération un être revêtu de la disposition et de la forme convenable, comme quand il survient des monstres dans la nature.

CHAPITRE CXX.

Du triple genre d'action et du mal de la coulpe.

Il faut savoir que quelquefois l'action est en la puissance de l'agent, comme sont toutes les actions volontaires. Or j'appelle volontaire l'action dont le principe est dans l'agent, qui connoît les choses en quoi consiste l'action. D'autres fois les actions ne sont pas volontaires, tels sont les actes de violence, dont le principe est en dehors de l'agent,

---

CAPUT CXIX.

De duplici genere mali.

Quia igitur malum est privatio et defectus, defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem, consequens est ut malum utroque modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re, prout cæcitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione, prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatæ, ad quem non debito modo se habet, peccatum dicitur tam in voluntariis, quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua, dum non operatur convenienter ad sanitatem; et natura etiam peccat in sua operatione, dum ad debitam dispositionem et formam rem generatam non producit, sicut cum accidunt monstra in natura.

CAPUT CXX.

De triplici genere actionis, et de malo culpæ.

Et sciendum, quod aliquando est actio in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariæ actiones. Voluntariam autem actionem dico, cujus principium est in agente, sciente ea in quibus actio consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariæ, hujusmodi sunt actiones violentæ, quarum principium est extra, ut

comme les actions naturelles ou celles qui se font par ignorance, parce qu'elles ne procèdent pas d'un principe de cognition. Si donc il arrive une défectuosité dans les actions non volontaires ordonnées pour une fin, on appelle cela seulement péché. Si, au contraire, c'est dans les actions volontaires, on l'appelle non-seulement péché, mais coulpe, parce que l'agent volontaire étant maître de son action, est digne de blâme et de châtiment. S'il se trouve des actions mixtes, c'est-à-dire où il y a quelque chose de volontaire et quelque chose d'involontaire, la coulpe est d'autant moindre qu'il y a plus d'involontaire. Mais comme l'action naturelle suit la nature de la chose, il est évident que, dans les choses incorruptibles dont la nature ne peut subir de changement, il ne peut survenir de péché dans l'action naturelle. Au contraire, la volonté d'une créature intellectuelle peut défaillir dans son action volontaire, ainsi que nous l'avons montré. C'est pourquoi, quoique l'exemption du mal de la nature soit une chose commune à toutes les choses incorruptibles, il n'appartient néanmoins qu'à Dieu seul d'être exempt, par la nécessité de sa nature, du mal de la coulpe dont est seule capable la nature raisonnable.

CHAPITRE CXXI.

Il y a un mal qui a la qualité de peine, et non de coulpe.

De même que le défaut d'action volontaire constitue le péché et la coulpe, de même aussi le défaut de quelque bien que ce soit, infligé à raison de la coulpe contre la volonté de celui qui y est soumis, est un châtiment; car la peine est infligée comme remède de la coulpe, et comme moyen harmonique. Et d'abord, comme remède en ce que l'homme est retiré de la coulpe par la peine, en se privant de faire

---

actiones naturales, vel quæ per ignorantiam aguntur, quia non procedunt à principio cognitivo. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accidat, peccatum tantum dicitur. Si autem in voluntariis dicitur non solum peccatum, sed culpa, eo quod agens voluntarium, cum sit dominus suæ actionis, vituperio dignus est et pœna. Si quæ vero actiones sunt mixtæ, habentes scilicet aliquid de voluntario, et aliquid de involuntario, tanto ibi minoratur culpa, quanto plus de involuntario admiscetur. Quia vero naturalis actio naturam rei consequitur, manifestum est, quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actio peccatum accidere non potest. Voluntas autem intellectualis creaturæ defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod licet carere malo naturæ omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suæ naturæ malo culpæ, cujus sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

CAPUT CXXI.

Quod aliquod malum habet rationem pœnæ, et non culpæ

Sicut autem defectus actionis voluntariæ constituit rationem peccati et culpæ; ita defectus cujuslibet boni, pro culpa illatus contra voluntatem ejus cui infertur, pœnæ obtinet rationem. Pœna enim infertur ut medicina culpæ, et ut ordinativa ejus. Ut medicina quidem, in quantum homo propter pœnam retrahitur à culpa, dum ne patiatur quod est suæ contrarium vo-

une action désordonnée qui seroit agréable à sa volonté, pour ne pas subir quelque chose de contraire à cette volonté. C'est aussi un moyen d'harmonique restauration, parce que l'homme, par la coulpe, franchit les limites de l'ordre naturel, en accordant à sa volonté plus qu'il ne faut. C'est pourquoi le châtiment rétablit l'ordre de la justice en retranchant quelque chose à la volonté. D'où il résulte clairement que la peine n'est pas proportionnée à la coulpe, lorsque la contrariété qu'elle fait souffrir à la volonté, n'est pas plus grande que le plaisir que celle-ci en retireroit.

CHAPITRE CXXII.

Que toute peine ne contrarie pas la volonté de la même manière.

Toutes les peines ne sont pas contraires à la volonté de la même manière. Il y a des peines qui contrarient l'homme dans ce qu'il veut actuellement, et ces peines sont très-sensibles; il y en a d'autres qui ne contrarient pas la volonté en acte, mais en habitude, comme quand quelqu'un est privé de quelque chose, de son fils, par exemple, ou d'une propriété à son insu, ce qui fait que rien n'est fait actuellement contre sa volonté, tandis que s'il le savoit, ce seroit contraire à sa volonté. Quelquefois la peine contrarie la volonté dans la nature de la puissance même : car la volonté est naturellement coordonnée au bien. C'est pourquoi si quelqu'un est privé de la vertu, ce n'est pas quelquefois contre sa volonté actuelle, parce que, peut-être, il méprise la vertu; ce n'est pas non plus contre sa volonté habituelle, parce que, peut-être, il est habituellement disposé à vouloir des choses contraires à la vertu; c'est néanmoins contre la rectitude naturelle de la volonté par laquelle l'homme est naturellement porté à la vertu. On voit par là que les degrés des peines peuvent être soumis à deux mesures

---

luntati, dimittit agere inordinatam actionem, quæ suæ foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suæ voluntati tribuens, quam oportet. Unde ad ordinem justitiæ fit reductio per pœnam, per quam subtrahitur aliquid voluntati. Unde patet quod conveniens pœna pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati pœna, quam placeat culpa.

CAPUT CXXII.

Quod non eodem modo omnis pœna contrarietur voluntati.

Non eodem autem modo omnis pœna est contra voluntatem. Quædam enim pœna est contra id quod homo actu vult, et hæc pœna maxime sentitur; quædam vero non contrariatur voluntati in actu, sed in habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta filio, vel possessione eo ignorante. Unde per hoc non agitur actu aliquid contra ejus voluntatem; esset autem contrarium voluntati, si sciret. Quandoque vero pœna contrariatur voluntati secundum naturam ipsius potentiæ, voluntas enim naturaliter ordinatur ad bonum. Unde si aliquis privatur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem ejus, quia virtutem forte contemnit; neque contra habitualem, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti, est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis, qua homo naturaliter appetit virtutem. Ex quo etiam

différentes. D'abord, suivant la quantité du bien dont on est privé par la peine; en second lieu, selon ce qu'elle a de plus ou de moins contraire à la volonté. Il est en effet plus contraire à la volonté d'être privé d'un grand bien que d'un petit.

CHAPITRE CXXIII.

Tout est gouverné par la providence divine.

On peut voir clairement, par tout ce qui a été dit, que la providence divine gouverne tout. En effet, les choses qui sont disposées pour la fin d'un agent quelconque, sont dirigées vers cette fin par cet agent; ainsi tous les soldats d'une armée sont disposés pour la fin du général, qui est la victoire, et sont dirigés par lui vers cette fin. Or, nous avons fait voir plus haut que toutes choses, par leurs actes, tendent à la fin de la bonté divine; donc elles sont toutes dirigées vers cette fin par Dieu, dont c'est là la fin propre. Mais c'est là être régi et gouverné par une providence; donc, tout est gouverné par la providence divine. Autre raison. Les choses qui sont défectibles et ne sont pas permanentes dans le même état, se trouvent être sous l'action ordinatrice de celles qui sont permanentes dans le même état, comme les mouvements des corps inférieurs qui sont défectibles sont coordonnés selon le mouvement invariable d'un corps céleste : or, toutes les créatures sont susceptibles de changement et de défectibilité; car on peut trouver dans les créatures intellectuelles un défaut de l'action volontaire, dans les conditions de leur nature.

Les autres créatures ont le mouvement par participation dans la génération, la corruption ou la localité. Il n'y a que Dieu qui n'est

---

patet, quod gradus pœnarum dupliciter mensurari possunt. Uno modo, secundum quantitatem boni, quod per pœnam privatur. Alio modo, secundum quod magis, vel minus, est contrarium voluntati. Est enim magis contrarium voluntati majori bono privari, quam privari minori.

CAPUT CXXIII.

Quod omnia reguntur divina providentia.

Ex prædictis autem manifestum esse potest, quod omnia divina providentia gubernantur. Quæcumque enim ordinantur ad finem alicujus agentis, ab illo agente diriguntur in finem, sicut omnes qui sunt in exercitu, ordinantur ad finem ducis, qui est victoria, et ab eo diriguntur in finem. Supra autem ostensum est, quod omnia suis actibus tendunt in finem divinæ bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cujus hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem; hoc autem est providentiæ alicujus regi et gubernari; omnia igitur divina providentia reguntur. Adhuc, ea quæ deficere possunt, et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab his, quæ semper eodem modo se habent, sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent, secundum invariabilem motum cœlestis corporis; omnes vero creaturæ mutabiles et defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectum voluntariæ actionis inveniri potest.

Creaturæ vero aliæ motum participant, vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum; solus autem Deus est, in quem nullus defectus cadere potest; relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso. Item, ea

sujet à aucun défaut; il ne reste donc plus que lui pour tout coordonner. En outre, les choses qui existent par participation sont ramenées à ce qui existe par essence, comme à leur cause. Effectivement, toutes les choses embrasées ont le feu pour cause de leur combustion d'une manière quelconque. Donc, comme Dieu seul est bon par essence, et comme les autres êtres n'ont que par participation le complément de leur bonté, il faut nécessairement que tout soit conduit par Dieu vers ce complément de bonté : or, c'est là être régi et gouverné. Car c'est être régi et gouverné, que d'ètre constitué dans l'ordre du bien. Donc, tout est gouverné et régi par Dieu.

CHAPITRE CXXIV.

Dieu gouverne les créatures inférieures par les supérieures.

On voit par là que les créatures inférieures sont gouvernées par Dieu au moyen des créatures supérieures. Certaines créatures sont dites supérieures par cela qu'elles sont plus parfaites en bonté : or, c'est Dieu qui donne aux créatures leur ordre de bonté en tant qu'il les gouverne. Ainsi donc les créatures supérieures participent plus que les inférieures à l'ordre du gouvernement divin. Or, ce qui a plus de participation à une perfection quelconque, est comparé à ce qui en a moins, comme l'acte à la puissance, et l'être actif à l'être passif. Donc les créatures supérieures sont comparées aux inférieures dans l'ordre de la providence divine, comme l'être actif à l'être passif. Donc les créatures inférieures sont gouvernées par les supérieures. Nouvelle raison. C'est le propre de la bonté divine de communiquer sa ressemblance aux créatures. C'est ainsi que l'on dit que Dieu a tout fait pour sa bonté, comme on peut le voir plus haut. Or, il ap-

---

quæ sunt per participationem, reducuntur in id, quod est per essentiam, sicut in causam. Omnia enim ignita suæ ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cætera vero omnia per quamdam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est, quod omnia ad complementum bonitatis producantur à Deo; hoc autem est regi et gubernari. Secundum hoc enim aliqua gubernantur vel reguntur, quod in ordine boni statuuntur. Omnia ergo gubernantur et reguntur à Deo.

CAPUT CXXIV.

Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores.

Secundum hoc autem apparet, quod inferiores creaturæ à Deo per superiores reguntur. Secundum hoc enim aliquæ creaturæ superiores dicuntur, quod in bonitate perfectiores existunt; ordinem autem boni creaturæ consequuntur à Deo in quantum reguntur ab ipso; sic igitur superiores creaturæ plus participant de ordine gubernationis divinæ, quam inferiores. Quod autem magis participat quantumcumque perfectionem, comparatur ad id, quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam et agens ad patiens. Superiores igitur creaturæ comparantur ad inferiores in ordine divinæ providentiæ, sicut agens ad patiens. Per superiores igitur creaturæ inferiores gubernantur. Item ad divinam bonitatem pertinet, quod suam similitudinem communicet creaturis. Sic enim propter suam bonitatem, Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supra dictis patet;

partient à la perfection de la bonté divine et d'être bon en soi, et de ramener les autres êtres à la bonté. Elle communique donc à la créature cette qualité et d'être bonne en elle-même, et de conduire d'autres créatures au bien. C'est donc ainsi que, par le moyen de certaines créatures, il conduit les autres au bien; or, il faut que ces créatures soient des créatures supérieures. Car ce qui participe, à l'égard d'un agent, à la similitude de forme et d'action, est pus parfait que ce qui n'a part qu'à la similitude de forme, et non d'action; ainsi la lune, qui non-seulement devient lumineuse, mais qui communique l'illumination, reçoit les rayons du soleil d'une manière plus parfaite que les corps opaques, qui reçoivent la lumière sans la communiquer. Donc, Dieu gouverne les créatures inférieures par les supérieures. De plus, le bien de plusieurs vaut mieux que le bien d'un seul, et par conséquent, il représente mieux la bonté divine, qui est le bien de tout l'univers. Or, si la créature supérieure, qui participe d'une manière plus abondante à la bonté de Dieu, ne coopéroit pas au bien des créatures inférieures, cette abondance de bonté ne seroit plus que le bien d'un seul. Il devient commun à plusieurs par la coopération de la créature supérieure au bien de plusieurs. Il appartient donc à la bonté divine que Dieu régisse les créatures inférieures par les supérieures.

CHAPITRE CXXV.

Les substances intellectuelles inférieures sont régies par les supérieures.

Comme les créatures intellectuelles sont supérieures aux autres créatures, il est évident que Dieu se sert des créatures intellectuelles pour gouverner les autres. De même aussi, comme entre les créatures intellectuelles elles-mêmes il y en a qui sont supérieures aux autres, Dieu

---

ad perfectionem autem divinæ bonitatis pertinet, et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat; utrumque igitur creaturæ communicat, et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas alias ad bonum inducit; has autem oportet esse superiores creaturas. Nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formæ et actionis, perfectius est eo, quod participat similitudinem formæ et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen à sole, quæ non solum sit lucida, sed etiam illuminat, quam corpora opaca, quæ illuminantur tantum et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat. Adhuc bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinæ bonitatis repræsentativum, quæ est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quæ abundantiorem bonitatem à Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum; per hoc autem fit communis multorum, quod ad bonum multorum cooperatur; pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem, ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

CAPUT CXXV.

Quod inferiores substantiæ intellectuales reguntur per superiores.

Quia igitur intellectuales creaturæ cæteris creaturis sunt superiores, ut ex præmissis patet, manifestum est, quod per creaturas intellectuales omnes aliæ creaturæ gubernantur à Deo. Item, cum inter ipsas

se sert des supérieures pour gouverner les inférieures; c'est pour cela que les hommes qui n'ont qu'une position inférieure, selon l'ordre de la nature dans les substances intellectuelles, sont gouvernés par les esprits supérieurs, qui sont appelés anges ou massagers, parce qu'ils portent aux hommes les ordres divins. Parmi les anges aussi, ceux qui sont inférieurs sont gouvernés par ceux qui sont supérieurs, selon la distinction établie entre eux par les diverses hiérarchies ou principautés sacrées, et dans les hiérarchies par les divers ordres.

CHAPITRE CXXVI.

Du degré et de l'ordre des anges.

Comme toute opération d'une substance intellectuelle, en tant qu'intellectuelle, procède de l'intellect, il est nécessaire, dans les substances intellectuelles, que l'opération, la supériorité et l'ordre soient diversifiés suivant les divers modes d'intelligence. Or, plus l'intellect est élevé ou plus digne, plus il lui est possible de considérer les raisons des effets, dans une cause plus élevée et plus universelle. Nous avons dit aussi plus haut, qu'une intelligence supérieure a des espèces intellectives plus universelles. Donc le premier mode d'intellection qui convient aux substances intellectuelles, est de participer dans la cause première, c'est-à-dire en Dieu, à la connoissance des raisons des effets, et, par conséquent, de leurs œuvres, puisque c'est par leur moyen que Dieu produit les effets inférieurs; et cela est propre au premier ordre de la hiérarchie, qui se divise en trois ordres, suivant trois choses qui s'observent dans tout art d'opération, dont la première est la fin, d'où se tirent les raisons des œuvres; la seconde, les raisons des œuvres existantes dans l'esprit de l'ouvrier; et la troisième, l'application des

---

creaturas intellectuales quædam aliis sint superiores, per superiores inferiores reguntur à Deo, unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturæ ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernantur per superiores spiritus, qui ex eo quod divina hominibus nuntiant, angeli vocantur, id est, nuntii. Ipsorum etiam angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversæ hierarchiæ, id est, sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

CAPUT CXXVI.

De gradu et ordine angelorum.

Et quia omnis substantiæ intellectualis operatio, in quantum hujusmodi, ab intellectu procedit, oportet, quod secundum diversum intelligentiæ modum diversitas operationis, et prælationis, et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest. Superius etiam dictum est, quod superior intellectus species intelligibiles universaliores habet. Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes participent, et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat, et hoc est proprium primo hierarchiæ, quæ in tres ordines dividitur, secundum tria quæ in qualibet operativa arte considerantur, quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur; secun-

œuvres aux effets. C'est donc le propre du premier ordre, de puiser la connoissance des effets dans le souverain bien, comme la fin dernière des choses. C'est pour cela que les Séraphins sont dits comme embrasés ou enflammant de l'ardeur de l'amour; car le bien est l'objet de l'amour. Le propre du second ordre est de contempler les effets de Dieu dans les raisons intellectives elles-mêmes, selon qu'elles sont en Dieu; ce qui fait que les Chérubins sont ainsi appelés de la plénitude de la science. Ce qui appartient au troisième ordre, est de considérer en Dieu même, comment les créatures entrent en participation des raisons intellectives appliquées aux effets; c'est pour cela que les Trônes tirent leur dénomination de ce que Dieu repose sur eux.

Le second mode d'intellection est de considérer les raisons des effets dans les causes universelles, et c'est là le propre de la seconde hiérarchie, qui se divise aussi en trois ordres, suivant trois choses qui regardent les causes universelles agissant surtout dans l'ordre intellectuel, dont la première est de préordonner ce qui doit être fait. C'est pour cela que, chez les architectes, les premiers arts sont préceptoraux, et appelés architectoniques. A cause de cela, le premier ordre de cette hiérarchie est appelé Dominations; c'est en effet au Seigneur qu'il appartient de donner des préceptes et de préordonner. La seconde chose, qui se trouve dans les causes universelles, est quelque chose qui porte à l'œuvre de prime-abord, comme ayant la principauté de l'exécution; et c'est pour cela que le second ordre de cette hiérarchie est appelé Principautés, selon saint Grégoire, ou Vertus, selon saint Denis; de sorte que cette dénomination de Vertus vient de ce qu'il y a une très-grande vertu à opérer de prime-abord. La troisième chose, qui se trouve dans les causes universelles, est quelque chose qui écarte les obstacles de l'exécution; d'où vient, au troisième ordre de cette

---

dum est rationes operum in mente artificis existentes; tertium est applicationes operum ad effectus. Primi ergo ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis rerum de effectibus edoceri : unde de ardore amoris Seraphim dicuntur quasi ardentes vel incendentes. Amoris enim objectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus Dei in ipsis rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo : unde Cherubim dicuntur à plenitudine scientiæ. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo à creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis, unde ab habendo in se Deum insidentem, Throni sunt dicti. Secundus autem intelligendi modus est, rationes effectuum, prout sunt in causis universalibus, considerare, et hoc est proprium secundæ hierarchiæ, quæ etiam in tres ordines dividitur secundum tria, quæ ad universales causas, et maxime secundum intellectum agentes pertinent, quorum primum est præordinare quæ agenda sunt : unde in artificibus supremæ artes præceptivæ sunt, quæ architectonicæ vocantur : et ex hoc primus ordo hierarchiæ hujus dicuntur Dominationes : Domini enim est præcipere et præordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur, est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo hujus hierarchiæ Principatus vocatur, secundum Gregorium, vel Virtutes, secundum Dionysium, ut virtutes intelligantur ex eo, quod primo operari maxime est virtuosum. Tertium autem quod in causis universalibus invenitur,

hiérarchie, son nom de Puissances, dont l'office est d'écarter tout ce qui peut faire obstacle à l'exécution des ordres divins ; ce qui fait aussi qu'on dit qu'ils éloignent les démons. Le troisième mode d'intellection est de considérer les raisons des effets dans les effets mêmes, et c'est le propre de la troisième hiérarchie, qui est en rapport immédiat avec nous, qui tirons des effets mêmes la connoissance que nous en avons. Cette hiérarchie a aussi trois ordres, dont le plus bas est celui des Anges, ainsi appelés parce qu'ils annoncent aux hommes les choses nécessaires pour leur gouvernement; d'où ils sont aussi appelés les gardiens des hommes. Au-dessus de cet ordre est celui des Archanges, par lesquels est annoncé aux hommes tout ce qui est au-dessus de la raison, comme les mystères de la foi. Le plus élevé des ordres de cette hiérarchie, selon saint Grégoire, est appelé Vertus, parce qu'il opère des choses surnaturelles pour prouver les choses au-dessus de la raison qu'il annonce; ce qui fait que l'on dit qu'il appartient aux Vertus d'opérer les miracles. Selon saint Denis, au contraire, le premier ordre de cette hiérarchie est appelé Principautés, pour nous apprendre que les Principautés sont préposées à chaque nation, les Anges à chaque homme, et les Archanges, pour faire connoître à chaque homme les choses qui ont trait au salut commun. Et comme une puissance inférieure agit en vertu de la puissance supérieure, l'ordre inférieur exerce les fonctions de l'ordre supérieur, comme agissant par sa vertu, tandis que les puissances supérieures possèdent, d'une manière plus excellente, ce qui appartient aux inférieures. C'est ce qui fait que tout est commun entre eux d'une certaine façon ; néanmoins, ils prennent des noms particuliers des choses qui leur conviennent respectivement. Or le dernier ordre a conservé le nom commun, comme agissant en la

---

nitur, est aliquid impedimenta executionis removens : unde tertius ordo hujus hierarchiæ est Potestatum, quarum officium est, omne quod possit obviare executioni divini imperii coercere, unde et dæmones arcere dicuntur. Tertius vero modus intelligendi est, rationes effectuum in ipsis effectibus considerare, et hoc est proprium tertiæ hierarchiæ, quæ immediate nobis perficitur, qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus; et hæc etiam tres ordines habet, quorum infimus angeli dicuntur, ex eo, quod hominibus nuntient ea quæ ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo archangelorum, per quem hominibus ea quæ sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem hujus hierarchiæ ordo, secundum Gregorium, Virtutes dicuntur, ex eo quod ea quæ sunt supra naturam, operantur, in argumentum eorum quæ nobis supra rationem nuntiantur : unde ad Virtutes pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dionysium vero supremus ordo hujus hierarchiæ Principatus dicitur, ut principes intelligamus, qui singulis gentibus præsunt, angelos, qui singulis hominibus, Archangelos, qui singularibus hominibus ea quæ sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant. Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quæ sunt superioris exercet, in quantum agit ejus virtute; superiores vero ea quæ sunt inferiorum propria excellentius habent. Unde omnia sunt in eis quodammodo communia, tamen propria nomina sortiuntur ex his quæ unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune nomen sibi retinuit quasi in virtute omnium agens. Et quia superioris est in inferiorem agere,

vertu de tous. Comme c'est le privilége du supérieur d'avoir action sur son inférieur, et que, d'un autre côté, l'action intellectuelle consiste à enseigner ou instruire les anges supérieurs, en tant qu'instruisant les inférieurs, les purifient, les illuminent, et les complètent. Ils les purifient, en les dégageant de l'ignorance; ils les illuminent, en rendant, par leur lumière, les intellects des inférieurs, capables de plus hautes conceptions; ils les rendent plus parfaits, en les conduisant à la perfection d'une science supérieure; car tout cela, comme dit saint Denis, appartient à l'acquisition de la science. Tout cela, néanmoins, n'empêche pas que tous les anges, même les plus inférieurs, ne voient l'essence divine. En effet, quoique chacun des esprits bienheureux voie Dieu par son essence, les uns le voient plus parfaitement que les autres, comme on a pu s'en convaincre par tout ce qui a été dit. Or, plus une cause est parfaitement connue, plus est grand le nombre des effets connus en elle. Ce n'est donc que relativement aux effets divins que les anges supérieurs connoissent en Dieu plus parfaitement que les autres, qu'ils instruisent les inférieurs, mais non sur l'essence divine, dont ils ont tous la vue immédiate.

CHAPITRE CXXVII.

Les corps inférieurs sont régis par les supérieurs, mais non l'entendement humain.

De même que les substances intellectuelles sont gouvernées les unes par les autres, les inférieures par les supérieures, de même aussi, d'après la volonté divine, les corps inférieurs sont régis par les supérieurs; ce qui fait que tout mouvement des corps inférieurs a pour cause les mouvements des corps célestes, et ceux-ci tirent de la vertu des corps célestes leurs formes et leurs espèces, comme les raisons des

---

actio vero intellectualis est instruere, vel docere, superiores angeli in quantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare et perficere. Purgare quidem, in quantum nescientiam removent; illuminare vero, in quantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum; perficere vero, in quantum eos ad superioris scientiæ perfectionem perducunt. Nam hæc tria ad assumptionem scientiæ pertinent, ut Dionysius dicit. Nec tamen per hoc removetur quin omnes angeli, etiam infimi, divinam essentiam videant. Licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio perfectius eum videt, ut ex superioribus potest patere. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus ejus cognoscuntur in ea. De effectibus igitur divinis, quos superiores angeli cognoscunt in Deo præ aliis inferiores instruunt, non autem de essentia divina, quam immediate vident omnes.

CAPUT CXXVII.

Quod per superiora corpora inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur.

Sicut igitur intellectualium substantiarum una per aliam divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita etiam inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnis motus inferiorum à motibus corporum cœlestium causatur, et ex virtute cœlestium corporum

choses intellectives arrivent aux esprits inférieurs par le canal des esprits supérieurs. Or comme une substance intellectuelle, dans l'ordre des choses, l'emporte sur tous les corps, il ne convient pas, suivant l'ordre de la Providence dont nous avons parlé, qu'une substance intellectuelle quelconque soit gouvernée par Dieu, au moyen d'une substance corporelle. L'ame humaine, conséquemment, étant une substance intellectuelle, il est impossible qu'elle soit régie par les mouvements des corps célestes, dans son intellection et dans sa volition. En conséquence aussi, les corps célestes ne peuvent agir directement ou influer sur l'intellect humain. Autre raison : nul corps n'agit que par le mouvement : tout ce qui subit l'action d'un corps est donc mû par lui. Mais l'ame humaine, sous le rapport intellectuel d'où dépend la volonté, ne peut être mûe par un mouvement corporel, puisque l'intellect n'est point l'acte d'un organe corporel. Il est donc impossible que l'ame humaine, dans son entendement ou dans sa volonté, subisse aucune influence des corps célestes. En outre, les effets qui proviennent, dans les corps inférieurs, de l'impression des corps célestes, sont naturels. Si donc les opérations de l'intellect et de la volonté provenoient de l'impression des corps célestes, elles procéderoient de l'instinct naturel; et ainsi l'homme ne différeroit pas, dans ses actes, des animaux qui agissent par un instinct naturel; et alors périroient le libre arbitre, le conseil, le choix, et tous les autres priviléges de l'homme sur les animaux.

---

hæc inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus præferatur, non est conveniens secundum prædictum providentiæ ordinem, ut per aliquam corporalem substantiam intellectualis quæcumque substantia regatur à Deo. Cum igitur anima humana sit intellectualis substantia, impossibile est, secundum quod est intelligens et volens, ut secundum motus corporum cœlestium disponatur. Neque igitur in intellectum humanum, neque in voluntatem corpora cœlestia directe agere possunt, vel imprimere. Item, nullum corpus agit, nisi per motum; omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo; animam autem humanam secundum intellectivam partem in qua est voluntas, impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicujus organi corporalis. Impossibile igitur est, quod anima humana, secundum intellectum aut voluntatem à corporibus cœlestibus aliquid patiatur. Adhuc ea quæ ex impressione corporum cœlestium in istis inferioribus proveniunt, naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione cœlestium provenirent, ex naturali instinctu procederent; et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus quæ naturali instinctu moventur ad suas actiones, et periret liberum arbitrium, et consilium, et electio, et omnia hujusmodi quæ homo præ cæteris animalibus habet.

CHAPITRE CXXVIII.

Comment l'intellect humain est perfectionné par le moyen des puissances sensitives, et est ainsi indirectement soumis aux corps célestes.

Il faut observer que l'entendement humain reçoit des puissances sensitives l'origine de sa connoissance ; c'est pourquoi, quand il y a perturbation dans les facultés de l'ame relatives à l'imagination et à la mémoire, il y a désordre aussi dans la cognition de l'entendement ; quand, au contraire, ces facultés sont dans leur état normal, la perception de l'intellect se fait plus convenablement. De même, le changement de l'appétit sensitif contribue en quelque chose au changement de la volonté, qui est l'appétit de la raison, sous ce rapport que le bien conçu est l'objet de la volonté. En effet, une chose nous paroît diversement bonne ou mauvaise, suivant que nous sommes diversement disposés relativement à la concupiscence, la colère, la crainte et les autres passions.

Or toutes les puissances de la partie sensitive, soit qu'elles soient appréhensives ou appétitives, sont les actes de certaines parties corporelles, lesquelles étant changées, il est nécessaire que ces puissances elles-mêmes soient accidentellement changées. En conséquence, parce que le changement des corps inférieurs est soumis au mouvement du ciel, les opérations des puissances sensitives sont soumises au même mouvement, quoique par accident ; et ainsi, le mouvement du ciel a une certaine influence indirecte sur l'acte de l'intellect et de la volonté humaine, en tant que la volonté est inclinée vers quelque chose par les passions. Mais comme la volonté n'est pas tellement soumise aux passions qu'elle soit nécessitée à suivre leur impétuosité, mais qu'elle a bien plutôt la puissance de les réprimer par le jugement de la raison,

---

CAPUT CXXVIII.

Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus cœlestibus.

Est autem considerandum quod intellectus humanus à potentiis sensitivis accipit suæ cognitionis originem ; unde perturbata phantastica et imaginativa vel memorativa parte animæ, perturbatur cognitio intellectus, et prædictis potentiis bene se habentibus, convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad mutationem voluntatis, quæ est appetitus rationis ex ea parte qua bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ex eo enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram et timorem, et alias passiones, diversimode nobis aliquod bonum vel malum videtur.

Omnes autem potentiæ sensitivæ partis, sive sint apprehensivæ, seu appetitivæ, quarumdam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis, necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subjacet motui cœli, eidem etiam motui potentiarum sensitivarum operationes, licet per accidens subduntur, et sic indirecte motus cœlestis aliquid operatur ad actum intellectus et voluntatis humanæ, in quantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur. Sed quia voluntas passionibus non subditur, ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones per judicium rationis, consequens est, ut nec etiam im-

il s'ensuit que la volonté humaine n'est pas soumise aux impressions des corps célestes, mais qu'elle a le libre choix de s'y livrer ou de leur résister, quand cela lui paroîtra expédient; ce qui n'appartient qu'aux sages. Au contraire, suivre les passions corporelles et ses inclinations, c'est le propre de la multitude, qui manque de sagesse et de vertu.

CHAPITRE CXXIX.

Dieu seul meut la volonté de l'homme, et non les choses créées.

Comme tout ce qui est muable et multiforme est ramené à quelque chose de premier immobile et un, comme à sa cause; comme, d'autre part, l'intelligence et la volonté de l'homme paroissent muables et multiformes, il faut nécessairement qu'elles soient ramenées à quelque cause supérieure, immobile et uniforme; et puisqu'elles ne sont pas ramenées aux corps célestes, comme à une cause, ainsi qu'on l'a montré, il faut les rapporter à des causes plus élevées. Or il en est tout autrement de l'intellect que de la volonté, car l'acte de l'intellect s'opère par cela que les choses comprises sont dans l'entendement; l'acte de la volonté, au contraire, est considéré dans l'inclination de la volonté vers les choses voulues. L'intellect est donc destiné à être perfectionné par quelque chose d'extérieur, qui lui est comparé comme l'acte à la puissance. C'est pourquoi l'homme peut tirer du secours dans l'acte intellectuel de tout être extérieur plus parfait dans son être intellectif, non-seulement de Dieu, mais encore d'un ange, et même d'un homme plus instruit, et de toute autre manière. Effectivement, l'homme est aidé par un autre homme dans l'exercice de l'intelligence, dans ce sens que l'un expose à l'autre un point de vue d'intellection auquel il ne faisoit point attention, mais non que la lumière de l'in-

---

pressionibus corporum cœlestium voluntas humana subdatur, sed liberum judicium habet eas sequi, et resistere, cum videbitur expedire quod tantum sapientium est. Sequi vero passiones corporales et inclinationes est multorum, qui sapientia et virtute carent.

CAPUT CXXIX.

Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata.

Cum autem omne mutabile et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur, sicut in causam, hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat, necesse est, quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur, et quia non reducuntur sicut in causam in corpora cœlestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas altiores. Aliter autem se habet circa intellectum, et voluntatem, nam actus intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intellectu; actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adjuvari potest à quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum à Deo, sed etiam ab angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adjuvatur ab homine ad intelligendum per hoc, quod unus eorum alteri proponit intelligibile, quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine

tellect d'un homme est perfectionnée par l'autre homme, parce que l'une et l'autre lumière naturelle est de la même espèce. Mais parce que la lumière naturelle de l'ange est, dans sa nature, plus sublime que la lumière naturelle de l'homme, celui-ci peut être aidé par l'ange dans l'intellection, non-seulement du côté de l'objet qui lui est proposé par l'ange, mais même sous le rapport de la lumière, qui est fortifiée par la lumière de l'ange. La lumière naturelle de l'homme ne vient pourtant pas de l'ange, puisque la nature raisonnable de l'ame, qui a reçu l'être par la création, a été constituée par Dieu. Mais Dieu aide l'homme dans l'exercice de l'intelligence, non-seulement du côté de l'objet qui est proposé à l'homme par Dieu, ou par addition de lumière, mais encore, par cela que la lumière naturelle de l'homme, qui fait de lui un être intellectuel, vient de Dieu, et par cela aussi, qu'étant la vérité première, de laquelle toute autre vérité tire sa certitude, comme les secondes propositions des premières dans les sciences de raisonnement, il ne peut y avoir de certain pour l'intelligence que par la vertu divine, de même que les conclusions ne deviennent certaines, dans les sciences, qu'en vertu des premiers principes. Mais comme l'acte de la volonté est une certaine inclination procédant de l'intérieur à l'extérieur, et est comparée aux inclinations naturelles; comme les inclinations naturelles résident dans les choses seulement, en vertu de leur nature, ainsi l'acte de la volonté procède de Dieu seul, qui seul est la cause de la nature raisonnable jouissant de la volonté. C'est ce qui montre qu'il n'est pas contraire au libre arbitre, que Dieu meuve la volonté de l'homme; de même qu'il n'est pas contre la nature, que Dieu opère dans les choses naturelles. Mais l'inclination naturelle, aussi bien que la volontaire, est de Dieu, procédant l'une et l'autre dans les conditions de l'ordre auquel elle appartient. En effet, Dieu

---

perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab angelo potest juvari ad intelligendum non solum ex parte objecti; quod ei ab angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab angelo est, cum natura rationalis animæ, quæ per creationem esse accepit; non nisi à Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum hominem juvat non solum ex parte objecti, quod homini proponitur à Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc, quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, à Deo est, et per hoc etiam quod cum ipse sit veritas prima, à qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundæ propositiones à primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest, nisi virtute dvina, sicut nec conclusiones fiunt certæ in scientiis, nisi secundum virtutem primorum principiorum. Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt à causa suæ naturæ, ita actus voluntatis à solo Deo est, qui solus causa est naturæ rationalis voluntatem habentis. Unde patet, quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam, quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria à Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei, cujus est. Sic enim Deus

meut les choses, selon qu'il appartient à leur nature. Il est donc prouvé, par ce qu'on vient de dire, que les corps célestes peuvent exercer une influence sur le corps humain et les vertus corporelles qui lui sont propres, comme sur les autres corps, mais nullement sur l'intelligence, sur laquelle a seule action la créature intellectuelle. Quant à la volonté, Dieu seul peut exercer sur elle une active influence.

CHAPITRE CXXX.

Dieu gouverne tout et fait mouvoir certaines choses, par le moyen des causes secondes.

Par cela que les causes secondes n'agissent qu'en vertu de la cause première, comme les instruments n'agissent que par la direction de l'art, il est nécessaire que tous les autres agents par le moyen desquels Dieu effectue et complète son gouvernement, agissent par la vertu de Dieu même. L'action de chacun d'eux est donc produite par Dieu, comme le mouvement de la chose mobile par l'impulsion du moteur : le moteur et l'être mû doivent donc être nécessairement ensemble. Il faut donc que Dieu soit uni intérieurement à chaque agent, comme agissant en lui au moment où il le pousse à agir. En outre, Dieu n'est pas seulement la cause de l'action des agents secondaires, mais il l'est encore de leur être, comme nous l'avons montré. Il ne faut donc pas regarder Dieu comme étant la cause de l'être des choses, de la même manière que l'architecte est la cause de l'être de la maison, qui reste après l'éloignement de celui-ci.

En effet, l'architecte n'est cause de l'être de la maison, qu'en tant qu'il meut à l'être de la maison; cette impulsion, à la vérité, est la construction de la maison, ce qui fait qu'elle est directement la cause de la façon de la maison; ce qui cesse par l'éloignement de l'archi-

---

res movet, secundum quod competit earum naturæ. Patet igitur ex prædictis, quod in corpus humanum, et virtutes ei corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut et in alia corpora, non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

CAPUT CXXX.

Quod Deus omnia gubernat, et quædam movet mediantibus causis secundis.

Quia vero causæ secundæ non agunt nisi virtute primæ causæ, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est, quod omnia alia agentia, per quæ Deus ordinem suæ gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cujuslibet ipsorum à Deo causatur, sicut et motus mobilis à motione moventis, movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet. Adhuc, non solum agere agentium secundorum causatur à Deo, sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus ostensum est. Non autem sic intelligendum est, quod esse rerum causetur à Deo, sicut esse domus causatur ab ædificatore, quo remoto, adhuc remanet esse domus.

Ædificator enim non causat esse domus, nisi in quantum movet ad esse domus, quæ quidem motio est factio domus, unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat ædificatore remoto. Deus autem est per se causa directe ipsius esse,

tecte. Or Dieu est par soi directement la cause de l'être, comme communiquant l'être à tout : de même que le soleil communique la lumière à l'air et aux autres choses qui sont illuminées par lui. Et comme, pour la conservation de la lumière dans l'air, l'illumination persévérante du soleil est requise, de même il est nécessaire, pour que toutes choses soient maintenues dans l'être, que Dieu leur fasse une infusion permanente de l'être ; et ainsi toutes les choses, non-seulement en tant qu'elles commencent d'être, mais aussi en tant qu'elles sont conservées dans l'être, sont comparées à Dieu, comme l'œuvre à l'ouvrier. Or l'œuvre et l'ouvrier doivent être unis comme le moteur et l'objet mû. Il faut donc que Dieu soutienne toutes les choses, en tant qu'elles ont l'être. Or l'être est ce qu'il y a de plus intime dans les choses ; il est donc nécessaire que Dieu soit dans tout autre raison. Quiconque exerce sa providence par des causes moyennes, doit nécessairement connoître et ordonner les effets de ces causes, autrement elles sortiroient de l'ordre de sa providence. Et la providence qui gouverne est d'autant plus parfaite, que son action cognitive et ordonnatrice descend à chaque chose ; car si quelque chose échappe à la connoissance de celui qui gouverne, la détermination de cette chose échappera aussi à sa providence. Or, nous avons fait voir qu'il est nécessaire que tout soit soumis à la providence divine, et il est évident que la providence divine est très-parfaite ; car ce qui est dit de Dieu, lui convient dans sa plus grande compréhension. Il faut donc que l'action ordonnatrice de sa providence s'étende à tous les plus petits effets.

---

quasi esse communicans omnibus rebus : sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quæ ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse, incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens : faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent, esse autem est id, quod rebus omnibus intimius adest. Igitur oportet Deum in omnibus esse. Item, quicumque exequitur suæ providentiæ ordinem per aliquas medias causas, necesse est, quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et ordinet, alioquin extra ordinem suæ providentiæ caderent : et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto ejus cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium cognitione gubernantis subtrahitur, determinatio ipsius singularis ejus providentiam diffugiet. Ostensum est autem supra, quod necesse est omnia divinæ providentiæ subdi : et manifestum est, quod divina providentia perfectissima est, quia quicquid de Deo dicitur, secundum maximum convenit ei. Oportet igitur quod ordinatio providentiæ ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

CHAPITRE CXXXI.

Dieu dispose tout immédiatement, sans rien diminuer de sa sagesse.

On voit par là que, quoique le gouvernement des choses soit exercé par Dieu au moyen des causes secondes, quant à l'action de sa providence, néanmoins la disposition ou l'action ordonnatrice de la Providence s'étend immédiatement à tout. En effet, il n'ordonne pas les grandes et les petites choses, en laissant à d'autres les dispositions des petites choses et des détails. Cela se pratique ainsi parmi les hommes, à cause de l'infirmité de leur cognition, qui ne peut embrasser plusieurs objets à la fois. C'est pour cela que les gouverneurs supérieurs disposent des grandes choses, et confient à d'autres les plus petites. Mais Dieu peut embrasser une multitude d'objets simultanément; c'est ce qui fait qu'il n'est pas détourné des grandes choses en s'occupant des plus petites.

CHAPITRE CXXXII.

Raisons qui semblent prouver que Dieu n'étend pas sa providence aux choses particulières.

Quelqu'un pourroit peut-être s'imaginer que Dieu ne s'occupe pas des détails. En effet, personne n'exerce son action providentielle que sur ce qu'il connoît. Or on pourroit se persuader que Dieu n'a pas la connoissance des détails, pour cette raison que les détails sont connus par les sens, et non par l'intelligence. Mais en Dieu, qui est tout-à-fait incorporel, il ne peut y avoir de connoissance sensitive, mais seulement intellective. On pourroit donc s'imaginer, à cause de cela, que les détails sont abandonnés par la providence divine. Outre cela, comme les

---

CAPUT CXXXI.

Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam.

Secundum hoc igitur patet, quod licet rerum gubernatio fiat à Deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad providentiæ executionem, tamen ipsa dispositio, seu ordinatio divinæ providentiæ immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat, ut ultima et singularia aliis disponenda committat : hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quæ non potest simul vacare pluribus : unde superiores gubernatores disponunt de magnis, et minima aliis committunt disponenda : sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est : unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc, quod dispensat minima.

CAPUT CXXXII.

Rationes quæ videntur ostendere, quod Deus non habet providentiam de particularibus.

Posset tamen alicui videri, quod singularia non disponantur à Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit, nisi quæ cognoscit : Deo autem cognitio singularium videri potest deesse ex hoc, quod singularia non intellectu, sed sensu cognoscuntur. In Deo autem qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc quod singularia à divina providentia non ordinentur. Item, cum singularia sint infinita : infinitorum autem non possit esse cognitio (infinitum enim ut sic est

détails sont infinis et qu'il est impossible de les connoître (l'infini, comme tel, est effectivement connu), il semble que les détails échappent à la providence divine et à sa connoissance. De plus, dans les détails, il y a beaucoup de choses contingentes ; or, on ne peut pas en avoir une connoissance certaine. Comme donc il faut que la science de Dieu soit très-certaine, il semble que Dieu ne connoît ni n'ordonne les détails. Et encore tout ce qui est de détail n'existe pas simultanément, parce qu'il y a des choses qui se corrompent et qui sont remplacées par d'autres qui leur succèdent ; or on ne peut connoître ce qui n'existe pas. Si donc Dieu possède en détail la connoissance des choses, il s'ensuit qu'il commence et cesse de savoir certaines choses, et que, par conséquent, il est muable. Il ne paroît donc pas qu'il ait la connoissance des détails, et qu'il les dispose.

CHAPITRE CXXXII.

Solution de ces difficultés.

La solution de ces difficultés est facile, si l'on considère ce qui en est réellement. En effet, comme Dieu se connoît parfaitement, il faut qu'il connoisse tout ce qui est en lui, d'une manière quelconque. Or, comme dès le principe il est toute essence et toute vertu de l'être créé, et comme ce qui provient d'un être est virtuellement en lui, il faut nécessairement que, se connoissant lui-même, il connoisse l'essence de l'être créé, et tout ce qui est virtuellement en lui et dans ses autres causes. Il n'en est pas de la connoissance de l'intellect divin comme du nôtre, ainsi que l'insinuoit la première difficulté ; car notre intelligence acquiert la connoissance des choses par des espèces abstraites, qui sont les images des formes et non la matière, ni les images des dispo-

---

ignotum) videtur, quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant. Adhuc singularium multa contingentia sunt : horum autem non potest esse certa scientia. Cum igitur scientiam Dei oporteat esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur, nec disponantur à Deo. Præterea, singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur : eorum autem quæ non sunt, non potest esse scientia. Si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequitur, quod quædam scire incipiat, et desinat, ex quo sequitur, eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositor esse.

CAPUT CXXXIII.

Solutio prædictarum rationum.

Sed hæc facile solvuntur, si quis rei veritatem consideret. Cum enim Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab initio sit omnis essentia et virtus entis creati : quæ autem est ab aliquo virtute in ipso est, necesse est quod seipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati, et quicquid in eo virtute est, etiam sic cognoscit omnia singularia, quæ virtute sunt in ipso, et in aliis suis causis, nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat. Nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species abstractas, quæ sunt similitudines formarum, et non

sitions matérielles qui sont les principes d'individualisation. C'est pourquoi notre entendement ne peut connoître les choses particulières, mais seulement les universelles. Au contraire, l'intellect divin connoît les choses par leur essence, dans laquelle, comme dans un premier principe, sont virtuellement contenues non-seulement la forme, mais aussi la matière, et conséquemment, non-seulement il connoît les choses universelles, mais les particulières. De même, il n'y a pas d'inconvénient à ce que Dieu connoisse les choses infinies, quoique notre entendement ne puisse avoir cette connoissance. En effet, notre intellect ne peut actuellement et simultanément embrasser plusieurs objets; et ainsi, s'il connoissoit des objets infinis, il faudroit qu'en les considérant il les comptât l'un après l'autre; ce qui est contraire à la nature de l'infini. Mais notre intellect peut, virtuellement et en puissance, connoître des objets infinis, comme toutes les espèces des nombres ou des proportions, en tant qu'il a un principe suffisant pour tout connoître. Mais Dieu peut connoître des objets multiples, et ce par quoi il connoît tout, c'est-à-dire son essence, est un principe suffisant pour connoître tout, non-seulement ce qui est, mais ce qui peut être.

Ainsi donc, notre entendement connoît en puissance et virtuellement des objets infinis dont il a le principe de connoissance; ainsi Dieu embrasse l'infini actuellement et d'un coup d'œil. Il est également clair que, quoique chaque chose corporelle et temporelle n'ait pas l'existence dans le même temps, Dieu en a néanmoins la connoissance. Il les connoît effectivement, suivant le mode de son être qui est éternel et sans succession. De même donc qu'il connoît les choses matérielles d'une manière immatérielle, et la multiplicité par l'unité, ainsi il voit du même coup d'œil les choses qui n'ont pas une existence

---

materia, nec materialium dispositionum, quæ sunt individuationis principia. Unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia : intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut in primo principio virtute continentur non solum forma, sed etiam materia : et ideo non solum universalium, sed etiam singularium cognitor est. Similiter etiam non est inconveniens, Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura considerare : et sic si infinita cognosceret considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti : sed virtute et potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, puta, omnes species numerorum vel proportionum, in quantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem multa simul cognoscere potest, ut supra ostensum est, et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, sufficiens est principium, omnia cognoscendi, non solum quæ sunt, sed quæ esse possunt.

Sic igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita, quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat. Manifestum est etiam, quod licet singularia, corporalia, et temporalia non simul sint, tamen simul eorum Deus cognitionem habet. Cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est æternum, et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter, et multa per unum cognoscit, sic et quæ non simul

simultanée ; et ainsi il n'est pas nécessaire qu'il soit retranché ou ajouté quelque chose à sa connoissance, par la raison qu'il connoît tout en détail. Il est aussi évident par là qu'il a une connoissance certaine des choses contingentes, parce que, avant qu'elles se produisent, il les voit par intuition, comme étant actuellement dans son être, et non pas seulement en tant que futures et contenues dans leurs causes, ainsi que nous pouvons connoître certaines choses futures. Or, quoique les choses contingentes, en tant qu'elles sont, dans leurs causes, virtuellement futures existantes, n'ont pas une détermination positive, de manière à être certainement connues ; néanmoins, en tant qu'elles sont en acte dans leur être, elles ont déjà une détermination positive, et on peut en avoir une connoissance certaine ; car nous pouvons connoître, par une certitude de vision, que Sortès est assis quand il est assis. De même, Dieu connoît certainement dans son éternité tout ce qui doit se faire dans le cours du temps. Son éternité, en effet, est présente à tous les points du cours du temps, et elle le dépasse, de sorte que nous pouvons concevoir que Dieu connoît, dans son éternité, le cours entier du temps, comme un homme, placé sur une hauteur, voit d'un même coup d'œil la circulation des voyageurs.

CHAPITRE CXXXIV.

Dieu seul connoît en particulier les futurs contingents.

C'est le propre de Dieu seul, à qui convient proprement et en réalité l'éternité, de connoître les futurs contingents en tant qu'ils sont actuellement dans son être, ce qui est en avoir la certitude. C'est pour cela que la prédiction des choses futures est vraiment regardée comme une preuve de la divinité, suivant ces paroles d'Isaïe, XLI : « An-

---

sunt, uno intuitu conspicit : et sic non oportet quod ejus cognitioni aliquid addatur, vel subtrahatur, per hoc quod singularia cognoscit. Ex quo etiam manifestum fit, quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant, intuetur ea, prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura, et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sint determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse, jam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio. Nam sortem sedere dum sedet, per certitudinem visionis cognoscere possumus. Et similiter per certitudinem Deus cognoscit omnia, quæcumque per totum discursum temporis aguntur in suo æterno. Nam æternitas sua præsentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit, ut sic consideremus, Deum in sua æternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculæ constitutus, totum transitum viatorum simul intuetur.

CAPUT CXXXIV.

Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia.

Manifestum est autem, quod hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse quæ est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit æternitas : unde futurorum prænuntiatio certe ponitur esse divinitatis signum, secundum illud *Is.*, XLI : « Annuntiate quæ futura sunt in futurum,

noncez-nous des choses futures, et nous connoîtrons que vous êtes des dieux. » Mais il peut être aussi de la compétence des sages de connoître les choses futures. Aussi cette connoissance n'est pas certaine, mais bien conjecturale, si ce n'est par rapport aux effets qui nécessairement sortent de leurs causes. C'est par ce moyen que le médecin annonce les maladies futures, et le marin les tempêtes.

CHAPITRE CXXXV.

Dieu maintient tout par sa puissance, son essence et sa présence, et il dispose tout immédiatement.

Ainsi donc, rien n'empêche que Dieu n'ait la connoissance des effets même particuliers, et qu'il les ordonne immédiatement par lui-même, quoiqu'il se serve de causes moyennes. Mais dans l'exécution même, il y a, en quelque façon, un rapport immédiat avec tous les effets, en tant que toutes les causes moyennes agissent en vertu de la cause première, de sorte qu'il semble, d'une certaine manière, agir en tout, et toutes les œuvres des causes secondes peuvent lui être attribuées, comme l'œuvre de l'instrument est attribuée à l'ouvrier. Il est en effet plus convenable de dire que le couteau est l'ouvrage de l'ouvrier que celui du marteau. Il a aussi des rapports immédiats avec les effets, en tant qu'il est par lui-même la cause de l'être, et parce que tout est par lui maintenu dans l'être : et suivant ces trois modes immédiats, on dit que Dieu est en tout par sa puissance, son essence et sa présence. Par son essence d'abord, en tant que l'être d'une chose quelconque est une espèce de participation à l'être divin; et ainsi l'essence divine est inhérente à chaque être existant en tant qu'il a l'être, comme la cause à son effet propre; par sa

---

et sciemus, quia dii estis vos; » sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest. Sed hæc cognitio non est certa, sed conjecturalis magis, nisi circa effectus, qui de necessitate ex suis causis sequuntur. Et per hunc modum medicus pronuntiat infirmitates futuras, et nauta tempestates.

CAPUT CXXXV.

Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et præsentiam, et omnia immediate disponit.

Sic igitur nihil impedit, quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, et eos immediate ordinet per seipsum, licet per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediate se habet ad omnes effectus, in quantum omnes causæ mediæ agunt in virtute causæ primæ, ut quodammodo ipse in omnibus agere videatur, et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui, sicut artifici attribuitur opus instrumenti. Convenientius enim dicitur, quod faber facit cultellum, quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse : et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et præsentiam. Per essentiam quidem in quantum esse cujuslibet est quædam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest, in quantum habet esse sicut causa proprio effectui : per potentiam vero, in quantum omnia in virtute ipsius agunt : per præsentiam vero, in quan-

puissance, en tant que toutes choses agissent par sa vertu, par sa présence; enfin, en tant qu'il ordonne et dispose tout immédiatement.

CHAPITRE CXXXVI.

Il ne convient qu'à Dieu seul de faire des miracles.

Comme l'ordre entier des causes secondes et leur vertu viennent de Dieu, et comme lui-même il ne produit pas ses effets par nécessité, mais par sa libre volonté, il est évident qu'il peut agir en dehors de l'ordre des causes secondes, de manière à guérir ceux qui ne peuvent être guéris selon l'opération de la nature, ou à faire des actes qui ne sont pas suivant l'ordre des causes naturelles, et qui sont cependant suivant l'ordre de la divine providence, parce qu'il arrive quelquefois que ce que Dieu fait en dehors de l'ordre des causes naturelles établi par lui, est fait pour une fin. Lors donc qu'il arrive, d'une manière surnaturelle, des faits de ce genre, on les appelle miracles, car il y a quelque chose d'étonnant à voir un effet dont la cause est ignorée.

Dieu étant donc une cause qui nous est simplement inconnue, lorsqu'il fait quelque chose en dehors des causes secondes, qui nous sont connues, nous appelons cela purement et simplement des miracles. Si, au contraire, il se produit quelque effet d'une cause inconnue de celui-ci ou de celui-là, on ne l'appelle pas proprement miracle, il n'est tel qu'à l'égard de celui qui ignore la cause. D'où il arrive qu'une chose paroît étonnante à l'un, et ne l'est pas pour l'autre qui connoît la cause. Or, il n'appartient qu'à Dieu d'opérer en dehors de l'ordre des causes secondes, parce que c'est lui qui l'a établi, et qu'il n'y est pas soumis. Tous les autres êtres, au contraire, y sont soumis; c'est pourquoi il n'appartient qu'à Dieu de faire des miracles, selon ces paroles du

---

tum ipse immediate omnia ordinat et disponit.

CAPUT CXXXVI.

Quod soli Deo convenit miracula facere.

Quia igitur totus ordo causarum secundarum, et virtus earum est à Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed liberam voluntatem, ut supra ostensum est, manifestum est, quod præter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanet illos, qui secundum operationem naturæ sanari non possunt, vel faciat aliqua hujusmodi, quæ non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem divinæ providentiæ, quia hoc ipsum quod aliquando à Deo fiat præter ordinem naturalium causarum à Deo dispositum, est propter aliquem finem. Cum autem aliqua hujusmodi divinitus fiunt præter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur, quia mirum est, cum effectus videtur, et causa ignoratur.

Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit præter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur. Si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic, vel illi, non est simpliciter miraculum, sed quoad illum qui causam ignorat. Unde contingit, quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum, qui causam cognoscit. Sic autem præter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est hujus ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde mira-

Psalmiste : « C'est lui qui opère seul des merveilles. » Lors donc que l'on voit faire des miracles par quelque créature, ou ce ne sont pas de vrais miracles, parce qu'ils sont produits par quelque vertu naturelle, quoique inconnue, comme les miracles des démons, qui sont des effets de l'art magique, ou si ce sont de vrais miracles, ils sont obtenus de Dieu, qui en a concédé le pouvoir. En conséquence, comme ces miracles ne sont opérés qu'en vertu de la puissance divine, on a raison de s'en servir comme preuves de la foi, qui est fondée sur Dieu seul. Il n'y a rien, de tout ce que l'homme produit par la volonté divine, qui porte plus clairement ce cachet, que les œuvres que Dieu seul peut faire. Or les miracles de ce genre, quoique faits en dehors de l'ordre des causes secondes, ne doivent pas néanmoins être dits contre nature, car il est dans l'ordre naturel que les choses inférieures soient soumises à l'action des choses supérieures. C'est pourquoi les effets qui, dans les corps inférieurs, proviennent de l'impression des corps célestes, ne sont pas dits simplement contre nature, quoique par hasard ils soient quelquefois contre la nature particulière de telle ou telle chose, comme on le voit à l'égard du mouvement de l'eau dans le flux et reflux de la mer, qui est produit par l'influence de la lune. Il en est donc ainsi dans les choses qui arrivent dans les créatures par l'action divine, quoiqu'elles semblent être contre l'ordre particulier des causes secondes, elles sont malgré cela selon l'ordre universel de la nature. Donc les miracles ne sont pas contre nature.

---

cula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistæ : « Qui facit mirabilia magna solus. » Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis dæmonum, quæ magicis artibus fiunt. Vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem à Deo, ut scilicet talia operetur. Quia igitur hujusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quæ soli Deo innititur. Quod enim aliquid prolatum ab homine authoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera, quæ solus Deus facere potest. Hujusmodi autem miracula, quamvis præter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet, ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quæ in corporibus inferioribus ex impressione cœlestium corporum proveniunt, non dicuntur simpliciter esse contra naturam, licet forte sint quandoque contra naturam particularem hujus, vel illius rei, sicut patet de motu aquæ in fluxu et refluxu maris, qui accidit ex lunæ actione. Sic igitur ex ea quæ in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, sunt tamen secundum ordinem universalem naturæ. Non igitur miracula sunt contra naturam.

CHAPITRE CXXXVII.

Qu'il y a des choses appelées casuelles et fortuites.

Quoique toutes les choses, même les plus petites, soient disposées par la Divinité, rien n'empêche néanmoins qu'il n'y ait des effets du hasard. Il arrive, en effet, qu'une chose est casuelle ou fortuite à l'égard d'une cause inférieure, lorsque par exemple il se fait quelque chose contre son intention, laquelle chose n'est ni fortuite, ni casuelle à l'égard d'une cause supérieure dont l'intention n'est pas contrariée, comme on le voit par l'exemple d'un maître qui envoie deux serviteurs au même endroit, sans les avertir l'un et l'autre de la mission de leur camarade; leur rencontre est casuelle par rapport à chacun d'eux, mais elle ne l'est pas par rapport au maître. Ainsi donc les choses qui arrivent en dehors de l'intention des causes secondes, sont fortuites ou casuelles à l'égard de ces causes, et elles peuvent être appelées simplement casuelles, parce que les effets tirent leur simple dénomination de la condition des causes prochaines. Mais par rapport à Dieu, elles ne sont pas fortuites, mais prévues.

CHAPITRE CXXXVIII.

Si le destin est une nature quelconque, et ce que c'est.

On voit par là ce que c'est que le destin. En effet, comme on trouve plusieurs effets qui viennent du hasard d'après la considération des causes secondes, il y a des philosophes qui ne veulent ramener ces effets à aucune cause supérieure qui les ordonne; ceux-là doivent nécessairement nier le destin d'une manière absolue. D'autres ont voulu ramener ces effets qui paroissent casuels et fortuits à une cause

---

CAPUT CXXXVII.

Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita.

Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere à casu, et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causæ esse fortuitum, vel casuale, dum præter ejus intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum, vel casuale respectu superioris causæ, præter cujus intentionem non agitur, sicut patet de domino, qui duos servos ad eumdem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio, horum concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum aliqua accidunt præter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt, vel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita, sed provisa.

CAPUT CXXXVIII.

Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit.

Ex hoc autem apparet, quæ sit ratio fati. Cum enim multi effectus inveniantur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam hujusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere volunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus, qui videntur

supérieure qui les ordonne, mais sans sortir de l'ordre des choses corporelles, ils ont attribué cette action ordonnatrice aux corps premiers, c'est-à-dire aux corps célestes : et ceux-ci ont dit que le destin étoit une force de position des astres, de laquelle, prétendoient-ils, provenoient les effets de ce genre. Mais parce que nous avons montré que l'intellect et la volonté, qui sont les principes propres des actes humains, ne sont pas soumis aux corps célestes, on ne peut pas dire que les choses qui paroissent arriver dans les choses humaines d'une manière corporelle ou fortuite, soient ramenées aux corps célestes comme à une cause ordonnatrice. Or, le destin ne paroît être que dans celles des choses humaines où est la fortune. C'est en effet de ces choses que l'on s'enquiert lorsqu'on veut connoître l'avenir, et c'est aussi sur cela que les devins font leurs réponses ; d'où le destin a été appelé *fatum*, du latin *fando*, parler, et conséquemment cette notion du destin est en dehors des idées religieuses. Mais parce que non-seulement les choses naturelles, mais aussi les choses humaines, qui semblent provenir du hasard, sont soumises à la providence divine, il faut nécessairement les ramener à l'action ordonnatrice de la providence divine. Et c'est ainsi que doivent entendre le destin ceux qui prétendent que tout est soumis à la providence divine. En effet, le destin compris dans ce sens se rapporte à la providence divine comme son propre effet. C'est une explication de la providence divine appliquée aux choses, selon la pensée de Boëce qui dit que le destin est l'immuable action dispositive ou ordonnatrice inhérente aux choses mobiles. Mais comme nous devons, autant que possible, n'avoir rien de commun avec les infidèles, même le langage, de crainte que les ignorants ne trouvent là une occasion d'erreur, il est plus sûr pour les fidèles de ne rien dire du destin, parce que la première acception

---

casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentes attribuerunt ordinationem corporibùs primis scilicet cœlestibus : et hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua hujusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est quod intellectus et voluntas, quæ sunt propria principia humanorum actuum, proprie corporibus cœlestibus non subduntur, non potest dici, quod ea quæ casualiter vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora cœlestia sicut in causam ordinantem. Fatum autem non videtur esse nisi in rebus humanis, in quibus est et fortuna. De his enim solent aliqui quærere, futura cognoscere volentes, et de his à divinantibus responderi consuevit : unde et fatum à fando est appellatum, et ideo sic fatum ponere est alienum à fide. Sed quia non solum res naturales, sed etiam res humanæ divinæ providentiæ subduntur, quæ casualiter in rebus humanis accidere videntur, in ordinationem divinæ providentiæ reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinæ providentiæ omnia subjacere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius ejus effectus. Est enim explicatio divinæ providentiæ rebus adhibita, secundum quod Boetius dicit, quod fatum est dispositio, id est, ordinatio immobilis rebus mobilibus inhærens. Sed quia cum infidelibus quantum possumus, nec nomina debemus habere communia, ne à non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus, ut fati nomen reti-

est plus convenable et plus commune. C'est pour cela que saint Augustin dit, *De la Cité de Dieu*, V : « Que si quelqu'un entend le destin dans le second sens, il garde son opinion, et soit discret. »

CHAPITRE CXXXIX.

Tout n'est pas sous l'empire de la nécessité.

Quoique l'ordre de la providence divine appliqué aux choses soit certain, ce qui a fait dire à Boëce que le destin est une disposition immuable inhérente aux choses, il ne s'ensuit pas néanmoins que tout arrive par la loi de la nécessité. Car les effets sont appelés nécessaires ou contingents, selon la condition des causes prochaines. Il est, en effet, évident que, si la cause première est nécessaire, et la cause seconde contingente, il suit un effet contingent, comme la première cause de génération, dans les choses corporelles, est pour les inférieures le mouvement d'un corps céleste; et quoiqu'il procède de la nécessité, la génération, néanmoins, et la corruption dans ces choses inférieures proviennent d'une manière contingente, pour cette raison que les choses inférieures sont contingentes et sujettes à défection. Or, nous avons fait voir que Dieu exerce sa providence par les causes inférieures. Il y aura donc certains effets de la providence divine contingents, suivant la condition des causes inférieures.

CHAPITRE CXL.

Il y a plusieurs choses contingentes avec la providence divine.

La contingence des effets ou des causes ne peut pas altérer la certitude de la providence divine. En effet, il y a trois choses qui semblent

---

ceant, propter hoc quod fatum convenientius et communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit, V. *de Civit. Dei*, quod « si quis secundo modo fatum esse credat, sententiam teneat, et linguam corrigat. »

CAPUT CXXXIX.

Quod non omnia sunt ex necessitate.

Quamvis autem ordo divinæ providentiæ rebus adhibitus certus sit, ratione cujus Boetius dicit, quod fatum est dispositio immobilis rebus mobilibus inhærens, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitate accidere. Nam effectus necessarii, vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim, quod si causa prima fuerit necessaria, et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa generationis in rebus corporalibus inferioribus est motus cœlestis corporis, qui licet ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in istis inferioribus provenit contingenter propter hoc, quod causæ inferiores contingentes sunt, et deficere possunt. Ostensum est autem, quod Deus suæ providentiæ ordinem per causas inferiores exequitur. Erunt igitur aliqui effectus divinæ providentiæ contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

CAPUT CXL.

Quod divina providentia manente multa sunt contingentia.

Nec tamen effectuum contingentia, vel causarum certitudinem divinæ providentiæ perturbare potest. Tria enim sunt, quæ providentiæ certitudinem præstare viden-

constituer la certitude de la providence, savoir l'infaillibilité de la prescience divine, l'efficacité de la volonté divine, et la sagesse de la disposition divine, qui trouvent des moyens suffisants pour obtenir leur effet, et nulle de ces trois choses ne répugne à la contingence. Car la science de Dieu est infaillible même dans les futurs contingents, en tant que Dieu voit dans son éternité les choses futures comme étant actuellement dans son être, ainsi que nous l'avons exposé. La volonté de Dieu étant la cause universelle des choses, ne s'exerce pas seulement sur la production de l'être, mais encore sur le mode d'être. Il appartient donc à l'efficacité de la volonté divine que non-seulement ce que Dieu veut se fasse, mais encore que cela se fasse de la manière dont il le veut. Or il veut que certaines choses soient faites d'une manière nécessaire, et d'autres d'une manière contingente, parce que l'un et l'autre est nécessaire pour l'être complet de tout. Afin donc que les choses s'effectuassent de cette double manière, il établit pour certaines choses des causes nécessaires, et pour d'autres des causes contingentes, afin que, de cette manière, certaines choses se faisant d'une manière nécessaire, et d'autres d'une manière contingente, la volonté divine se trouve efficacement accomplie. Il est également évident que la certitude de la providence est sauvegardée par la sagesse de la disposition divine, avec la contingence même des choses. Car si la providence de l'homme peut venir au secours d'une cause sujette à manquer son effet, et lui faire produire infailliblement cet effet, comme on le voit dans le médecin qui procure la guérison et dans le vigneron qui emploie des remèdes contre la stérilité de la vigne, à plus forte raison la sagesse de la disposition divine peut produire ce résultat de faire que les causes contingentes, qui peuvent par elles-mêmes éprouver une défection dans leur effet, produisent néanmoins cet effet régulièrement à l'aide de certains secours, qui ne

---

tur, scilicet infallibilitas divinæ præscientiæ, efficacia divinæ voluntatis, et sapientia divinæ dispositionis, quæ vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiæ rerum repugnat. Nam scientia Dei infaillibilis est etiam contingentium futurorum, in quantum Deus intuetur in suo æterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc, quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet, ut non solum fiat, quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat, quomodo illud fieri vult. Vult autem quædam fieri necessario, et quædam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic, dum quædam fiunt necessario, quædam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifestum est etiam, quod per sapientiam divinæ dispositionis providentiæ certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest, ut causæ quæ deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante, et in vineæ cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium, multo magis hoc ex sapientia divinæ dispositionis contingit, ut quamvis causæ contingentes deficere possint, quantum est de se ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indefi-

détruisent pas leur contingence. On voit donc par là que la contingence des choses n'exclut pas la certitude de la providence divine.

CHAPITRE CXLI.

La providence divine n'exclut pas le mal dans les choses.

On voit encore de la même manière qu'avec la providence divine il peut arriver des maux dans le monde à cause de la défectuosité des causes secondes. Nous voyons, en effet, dans les causes ordonnées, qu'il se produit du mal dans l'effet par la défection de la cause seconde, sans que ce mal soit en aucune manière le fait de la cause première, de même que le mal de la claudication est causé par la courbure de la jambe, et non par la vertu motrice de l'ame. D'où il arrive que tout ce qu'il y a dans la claudication de relatif au mouvement se rapporte à la vertu motrice comme à la cause, et tout ce qui est relatif à l'obliquité n'est pas causé par la vertu motrice, mais par la déviation de la jambe. Par conséquent le mal qui se produit dans les choses, quant à ce qui a un être, une espèce ou une nature quelconque, est rapporté à Dieu comme à la cause ; car il ne peut y avoir de mal que dans le bien, comme nous l'avons démontré. Pour ce qui est défectueux, on le rapporte à la cause inférieure défectueuse. Ainsi, quoique Dieu soit la cause universelle de tout, il n'est pas la cause des maux, en tant que maux, mais tout le bien qui leur est adjoint a Dieu pour cause.

---

cienter sequatur effectus, quod ejus contingentiam non tollit. Sic ergo patet, quod rerum contingentia divinæ providentiæ certitudinem non excludit.

CAPUT CXLI.

Quod divinæ providentiæ certitudo non excludit mala à rebus.

Eodem etiam modo perspici potest, quod divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causæ secundæ, qui tamen defectus à causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur à curvitate cruris, non autem à virtute animæ motiva. Unde quicquid est in claudicatione de motu, refertur in virtutem motivam sicut in causam : quod autem est ibi de obliquitate, non causatur à virtute motiva, sed à cruris curvitate. Et ideo quidquid malum in rebus accidit, quantum ad hoc quod esse, vel speciem, vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut causam. Non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis patet. Quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non tamen est causa malorum, in quantum sunt mala, sed quicquid boni eis adjungitur, causatur à Deo.

CHAPITRE CXLII.

En permettant les maux Dieu ne déroge pas à sa bonté.

Il ne répugne pas à la bonté divine de permettre le mal dans les choses qu'il régit. D'abord parce qu'il ne convient pas à la providence de détruire la nature des choses qu'elle gouverne, mais de la conserver. Or la perfection du tout demande qu'il y ait certaines choses inaccessibles au mal, et d'autres qui puissent subir la défectuosité du mal suivant leur nature. Si donc le mal étoit totalement exclu des choses, elles ne seroient pas gouvernées par la providence divine selon leur nature, parce que la défectuosité qui en résulteroit seroit plus grande que les défectuosités particulières qui seroient élaguées. Secondement, parce que le bien d'une chose ne peut arriver sans le mal d'une autre, comme la génération d'une chose n'arrive que par la corruption d'une autre, comme l'alimentation du lion ne se fait que par le meurtre d'un autre animal, et la patience du juste n'est produite que par la persécution du méchant. Si donc le mal étoit totalement exclu des choses, il s'ensuivroit que plusieurs biens disparoîtroient également. Il ne convient donc pas à la providence divine que le mal soit totalement exclu des choses humaines, mais il faut que les maux qui arrivent soient coordonnés à quelque bien. En troisième lieu, parce que les biens deviennent plus recommandables par les maux particuliers, à raison de la comparaison qu'on en fait; comme l'éclat de la couleur blanche est rendu plus vif par l'obscurité de la couleur noire. Et ainsi par cela même que la bonté de Dieu permet le mal dans le monde, elle se rend plus remarquable dans les choses, et sa sagesse paroît davantage dans la coordonnation des biens avec les maux.

CAPUT CXLII.

Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat.

Nec tamen hoc divinæ bonitati repugnat, quod mala esse quæ mittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem, quia providentiæ non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi, ut sint quædam, in quibus malum non possit accidere : quædam vero quæ defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur à rebus, providentia divina non regerentur res secundum earum naturam, quod esset major defectus quam singulares defectus qui tollerentur. Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus, quod generatio unius non est sine corruptione alterius : et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis : et patientia justi non est sine persecutione injusti. Si igitur malum totaliter excluderetur à rebus, sequeretur, quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam, ut malum totaliter excludatur à rebus, sed ut mala quæ proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. Tertio quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona, dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quæ permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

CHAPITRE CXLIII.

Dieu exerce spécialement son action providentielle à l'égard de l'homme par le moyen de la grâce.

Comme la providence divine s'exerce à l'égard de chaque chose d'une manière en rapport avec son mode d'être, comme aussi la créature raisonnable est plus maîtresse de ses actes que toutes les autres créatures à raison de son libre arbitre, il est nécessaire qu'elle soit l'objet spécial de l'action providentielle sous deux rapports : le premier est relatif aux secours qu'il reçoit de Dieu pour ses œuvres, le second concerne la rétribution de ces mêmes œuvres. Les créatures privées de raison ne reçoivent de Dieu que les secours qui leur sont nécessaires pour l'action naturelle, tandis que les créatures raisonnables reçoivent des enseignements et des préceptes destinés à réglementer leur vie. Il n'est convenable, en effet, de donner des préceptes qu'à une créature qui est maîtresse de ses actes, quoiqu'on dise, par une sorte d'analogie, que Dieu fait des commandements aux créatures privées de raison, suivant ce passage des Psaumes, *Ps.* CXLVIII, 6 : « Il a établi ce précepte et il ne s'en écartera point. » Ce précepte n'est réellement qu'une disposition de la providence divine donnant aux choses naturelles l'impulsion vers les actions qui leur sont propres. De même les actions des créatures raisonnables leur sont imputées à crime ou à mérite, parce qu'elles sont maîtresses de leurs actes, et à l'égard des hommes il en est ainsi non-seulement de la part de l'homme constitué en autorité, mais aussi de la part de Dieu, puisqu'ils sont gouvernés et par l'homme et par Dieu. Chacun se voit donc imputer à mérite ou à faute ce qu'il fait par celui à l'autorité de qui il est soumis ; et comme une récompense est due pour les bonnes œuvres et un châtiment pour les fautes, ainsi qu'il a été

CAPUT CXLIII.

Quod Deus specialiter homini providet per gratiam.

Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus præ cæteris creaturis, necesse est, ut et ei singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad adjumenta operis quæ ei dantur à Deo. Secundo, quantum ad ea quæ pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationalibus hæc solum adjumenta dantur divinitus ad agendum, quibus naturaliter movetur ad agendum ; creaturis vero rationalibus dantur documenta et præcepta vivendi. Non enim præceptum dari competit, nisi ei qui est Dominus sui actus, quamvis etiam creaturis irrationalibus præcepta per quamdam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud *Psalm.* CXLVIII, 6 : « Præceptum posuit, et non præteribit. » Quod quidem præceptum nihil aliud est, quam dispositio divinæ providentiæ movens res naturales ad proprias actiones. Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam, vel ad laudem, pro eo quod habent dominium sui actus ; non solum hominibus ab homine præsidente, sed etiam à Deo, cum homines non solum regantur ab homine, sed etiam à Deo. Cujuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene

dit, les créatures raisonnables, conformément à la justice divine, sont punies pour le mal et récompensées pour le bien qu'elles font. Quant aux créatures privées de raison, on ne peut leur appliquer ni peine, ni récompense, pas plus que leur décerner la louange ou le blâme.

Mais comme la fin dernière d'une créature raisonnable excède les facultés de sa nature, et comme les choses qui sont ordonnées pour une fin doivent être proportionnées à cette fin, suivant la rectitude de l'ordre providentiel, il s'ensuit que la créature raisonnable reçoit d'en-haut des secours non-seulement proportionnés à sa nature, mais dépassant aussi les facultés de sa nature. C'est pour cela qu'en dehors des facultés naturelles de la raison, Dieu octroie à l'homme la lumière de la grace qui le forme intérieurement à la perfection de la vertu, par rapport à la cognition, en élevant par cette lumière l'esprit de l'homme, et le disposant à connoître les choses qui surpassent la raison, par rapport à l'action et l'affection, en élevant par cette lumière la faculté affective de l'homme au-dessus des choses créées, et l'inclinant à aimer Dieu, à espérer en lui et à faire tout ce que cet amour exige.

Or ces dons ou secours, octroyés surnaturellement à l'homme, sont appelés gratuits pour une double raison. La première, parce que Dieu les donne gratuitement, car on ne peut trouver dans l'homme aucun mérite qui ait droit à de semblables secours, puisqu'ils sont supérieurs aux facultés de la nature humaine. La seconde raison, c'est que, par le moyen de ces dons, l'homme devient agréable à Dieu d'une manière spéciale. Car l'amour de Dieu étant une cause de bonté dans les choses, lorsqu'il n'a pas été provoqué par une bonté préexistante, tel que notre amour, il faut nécessairement admettre

---

actis debetur præmium, culpæ vero debetur pœna, ut supra dictum est; creaturæ rationales secundum justitiam divinæ providentiæ, et puniuntur pro malis, et præmiantur pro bonis. In creaturis autem irrationalibus non habet locum pœna nec præmium, sicut nec laudari, nec culpari.

Quia vero ultimus finis creaturæ rationalis facultatem naturæ ipsius excedit, ea vero quæ sunt ad finem debent esse fini proportionata secundum rectum providentiæ ordinem; consequens est, ut creaturæ rationali etiam adjutoria divinitus conferantur, non solum quæ sunt proportionata naturæ, sed etiam quæ facultatem naturæ excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis, imponitur homini divinitus lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad virtutem, et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen hujusmodi ad cognoscendum ea quæ rationem excedunt; et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen hujusmodi affectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum et sperandum in ipso, et ad agendum ea, quæ talis amor requirit.

Hujusmodi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem quia gratis divinitus dantur. Non enim potest in homine aliquid inveniri, cui condigne hujusmodi auxilia debeantur, cum hæc facultatem humanæ naturæ excedant. Secundo vero, quia speciali quodammodo per hujusmodi dona, homo efficitur Deo gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus, non à præexistente bonitate provocata, sicut est dilectio nostra, necesse est, quod quibus aliquos speciales

une raison spéciale de l'amour divin à l'égard de ceux auxquels il accorde quelques effets spéciaux. C'est pour cela qu'on dit qu'il aime beaucoup, *simpliciter*, ceux à qui il concède de tels effets de bonté, qui les aident puissamment à atteindre leur fin dernière, qui est lui-même, la source de la bonté.

CHAPITRE CXLIV.

Dieu, par ses dons gratuits, remet les péchés qui même détruisent la grace.

Comme les péchés proviennent de ce que les actions s'écartent de l'ordre légitime qui conduit à la fin, et que l'homme est coordonné à la fin non-seulement par les secours naturels, mais aussi par les secours gratuits, il faut nécessairement que les péchés des hommes trouvent une influence contraire non-seulement dans les secours naturels, mais encore dans les secours gratuits. Or les choses contraires s'excluent mutuellement. D'où il suit que, de même que les péchés privent l'homme de ces secours gratuits, de même aussi les péchés sont remis à l'homme par les dons gratuits, autrement la malice de l'homme qui pèche auroit plus de pouvoir en éloignant la grace divine, que n'en auroit la bonté divine elle-même en détruisant le péché par les dons de la grace.

Autre raison. Dieu gouverne toutes choses par sa providence, suivant leur mode d'être. Or le mode d'être des choses muables, c'est que des choses contraires puissent se produire en elles alternativement, comme la génération et la corruption dans la matière corporelle, le blanc et le noir dans un corps coloré. Ainsi donc Dieu accorde à l'homme des dons gratuits, de telle manière qu'il peut les perdre par le péché, et de son côté l'homme commet des péchés qui peuvent être remis par des dons gratuits. Outre cela, dans les choses

---

effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinæ consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur, quibus tales bonitatis effectus largitur, per quos ad ultimum finem veniant, quod est ipse, qui est fons bonitatis.

CAPUT CXLIV.

Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quæ etiam gratiam interimunt.

Et quia peccata contingunt ex hoc, quod actiones deficiunt à recto ordine ad finem, ad finem autem ordinatur homo non solum per naturalia auxilia, sed per gratuita, necesse est quod peccata hominum, non solum naturalibus auxiliis, sed etiam gratuitis contrarientur. Contraria autem se invicem expellunt. Unde sicut per peccata, hujusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur alioquin malitia hominis in peccando plus posset,' dum removet gratiam divinam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiæ dona.

Item, Deus rebus providet secundum earum modum, hic autem est modus mutabilium rerum, ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato; hoc autem est mutabilia secundum voluntatem, quamdiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere, et sic peccata perpetrat, ut ea per gratuita dona remitti possint. Præterea, in iis quæ supra natu-

qui se produisent dans l'ordre surnaturel, on considère le possible et l'impossible relativement à la puissance divine, et non à la puissance humaine et naturelle. La restitution de la vue à un aveugle et de la vie à un mort n'est pas un effet de la puissance naturelle, mais de la puissance divine; or les dons gratuits sont surnaturels; la faculté de les obtenir est donc un effet de la puissance divine. Donc, dire qu'après le péché on ne peut pas obtenir des dons gratuits, c'est porter atteinte à la puissance divine. Or les dons gratuits ne peuvent pas subsister simultanément avec le péché, puisque l'homme est coordonné pour sa fin par les dons gratuits, tandis qu'il en est éloigné par le péché. Donc c'est une chose tout-à-fait contraire à la puissance divine de dire que les péchés ne sont pas rémissibles.

CHAPITRE CXLV.

Les péchés ne sont pas irrémissibles.

Il est évidemment faux de dire que les péchés sont irrémissibles, non en raison de l'impuissance divine, mais parce qu'il est de la justice de Dieu que celui qui déchoit de l'état de grace ne recouvre plus cette grace. L'ordre de la justice divine ne comporte pas, en effet, d'accorder ce qui appartient au terme de la voie à celui qui est encore dans la voie. Or l'immobilité dans le bien ou dans le mal est un avantage qui n'appartient qu'au terme de la voie. Effectivement l'immobilité est la fin du mouvement. Or toute la vie présente est ce qu'on appelle *status viæ,* comme le démontre la mutabilité de l'homme quant au corps et quant à l'ame. Il n'est donc pas de la justice divine que l'homme soit immobilisé dans le péché.

Autre raison. Les bienfaits de Dieu, surtout les plus grands, ne

---

ram aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem. Quod enim cæcus illuminari possit, vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiæ, sed divinæ, dona autem gratuita sunt supernaturalia. Quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinæ potentiæ derogare. Gratuita autem dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem, à quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata remissibilia non esse, divinæ omnipotentiæ contrariatur.

CAPUT CXLV.

Quod peccata non sint irremissibilia.

Si quis autem dicat, peccata irremissibilia esse, non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina justitia, ut qui cadit à gratia, ulterius non revertatur ad ipsam, hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo divinæ justitiæ, quod quamdiu aliquis est in via ei detur, quod pertinet ad terminum viæ. Immobiliter autem se habere vel in bono, vel in malo, pertinet ad terminum viæ. Immobilitas enim et quies est terminus motus. Tota autem præsens vita est status viæ, quod demonstrat mutabilitas hominis, et quantum ad corpus et quantum ad animam. Non igitur hoc habet divina justitia, ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo.

Adhuc. Ex divinis beneficiis pericu-

sont pas un danger pour l'homme. Or il seroit dangereux pour l'homme doué d'une vie sujette à la mutabilité, de recevoir la grace, s'il pouvoit pécher après avoir reçu cette grace, et s'il ne pouvoit la recouvrer, vu surtout que les péchés qui précèdent la grace sont remis par cette grace, et que ces péchés sont souvent plus grands que ceux que l'homme commet après la réception de la grace. Il ne faut donc pas dire que les péchés de l'homme sont irrémissibles, soit qu'ils soient commis avant ou après.

CHAPITRE CXLVI.

Dieu seul peut remettre les péchés.

Dieu seul peut remettre les péchés. Celui-là seul, en effet, peut remettre une faute qui a été l'objet de cette faute. Car les péchés sont imputés à faute à l'homme non-seulement par l'homme, mais même par Dieu, comme il a été dit plus haut. Or nous parlons ici des péchés en tant qu'ils sont imputés à l'homme par Dieu. Donc Dieu seul peut remettre les péchés. Autre raison. Comme les péchés font sortir l'homme de l'ordre qui conduit à la fin dernière, ils ne peuvent être remis sans que l'homme soit rétabli dans cet ordre, ce qui s'effectue par les dons gratuits qui viennent exclusivement de Dieu, puisqu'ils sont au-dessus des facultés de la nature; donc Dieu seul peut remettre les péchés. Et encore : le péché est imputé à faute à l'homme en tant qu'il est volontaire; or Dieu seul peut changer la volonté, donc seul aussi il peut remettre les péchés.

---

lum homini non irrogatur, et præcipue ex maximis. Esset autem periculosum homini, mutabilem vitam agenti, gratiam accipere, si post gratiam peccare posset, et iterum redire ad gratiam non posset, præsertim cum peccata quæ gratiam præcedunt, remittantur per gratiam, quæ interdum majora sunt his quæ post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum, quod peccata hominis irremissibilia sint, sive ante. sive post committantur.

CAPUT CXLVI.

Quod solus Deus potest remittere peccata.

Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa, ille solus remittere potest, contra quem committitur. Peccata enim imputantur homini ad culpam, non solum ab homine, sed etiam à Deo. ut supra dictum est. Sic autem nunc agimus de peccatis, prout imputantur homini à Deo. Deus igitur solus peccata remittere potest. Adhuc. Cum per peccata homo deordinetur ab ultimo fine, remitti non possunt, nisi homo reordinetur in finem; hoc autem fit per gratuita dona, quæ sunt solum à Deo, cum excedant facultatem naturæ, solus igitur Deus potest peccata remittere. Item, peccatum homini imputatur ad culpam, in quantum voluntarium; voluntatem autem immutare solus Deus potest; solus igitur ipse vere potest remittere peccata.

CHAPITRE CXLVII.

De certains articles de foi qui sont des effets du gouvernement de la puissance divine.

Voilà donc le second effet de Dieu, le gouvernement des choses, et spécialement des créatures raisonnables, auxquelles il accorde la grace et remet les péchés. Il est dit un mot de cet effet dans le symbole de foi, soit sous le rapport que toutes choses sont coordonnées à la fin de la bonté divine, ce que nous faisons en proclamant Dieu « l'Esprit saint, » car c'est le propre de Dieu de coordonner ses sujets à sa fin; soit sous le rapport qu'il donne le mouvement à tout, en lui donnant la qualification de « vivifiant. » Comme, en effet, le mouvement qui est communiqué au corps par l'ame est la vie du corps, de même le mouvement qui est communiqué par Dieu à toutes choses est comme une sorte de vie de l'*univers*. Et comme toute la raison du gouvernement divin est tirée de la bonté divine, rendue propre à l'Esprit saint qui procède comme l'amour; c'est avec une juste raison de convenance que les effets sont rangés dans les attributions de la personne de l'Esprit saint. Quant à l'effet de la cognition surnaturelle que Dieu produit dans l'homme par la foi, on dit « la sainte Eglise catholique; » parce que l'Eglise est l'assemblée des fidèles. Pour ce qui est dit de la grace que Dieu communique aux hommes, on dit « la communion des saints; » pour la rémission de la faute, on dit « la rémission des péchés. »

CHAPITRE CXLVIII.

Tout est fait pour l'homme.

Puisque tout est coordonné, ainsi que nous l'avons montré, à la bonté divine comme à la fin dernière, il est quelques-unes de ces

---

CAPUT CXLVII.

De quibusdam fidei articulis qui sumuntur penes effectus divinæ gubernationis.

Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit, et peccata remittit. Qui quidem effectus in Symbolo fidei tangitur; et quantum ad hoc, quod omnia in finem divinæ bonitatis ordinantur, per hoc quod « Spiritum sanctum » profitemur Deum. Nam Deo est proprium ad finem suos subditos ordinare. Et quantum ad hoc, quod omnia movet, per hoc quod dicit: « Et vivificantem. » Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus quo universum movetur à Deo, est quasi quædam vita universi. Et quia tota ratio divinæ gubernationis à bonitate divina sumitur quæ Spiritu sancto appropriatur, qui procedit ut amor; convenienter effectus divinæ providentiæ circa personam Spiritus sancti ponuntur. Quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur: « Sanctam Ecclesiam catholicam; » nam Ecclesia congregatio fidelium est. Quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat, dicitur: « Sanctorum communionem. » Quantum vero ad remissionem culpæ, dicitur: « Peccatorum remissionem. »

CAPUT CXLVIII.

Quod omnia sint facta propter hominem.

Cum autem omnia, sicut ostensum est,

choses coordonnées à cette fin qui en sont plus proches, participant d'une manière plus complète à la bonté divine. Il faut en conséquence que, dans les choses créées, les choses qui sont inférieures, qui ont une participation moindre à la bonté divine, soient coordonnées d'une certaine manière aux êtres supérieurs comme à leurs fins. Car dans tout ordre de fins, les choses qui sont plus près de la dernière fin sont à leur tour les fins de celles qui en sont plus éloignées. Comme la potion médicinale a pour objet la purgation, la purgation a pour objet la maigreur, et la maigreur la santé. Ainsi la maigreur est en quelque sorte la fin de la purgation, et c'est avec raison. De même que, dans l'ordre des causes actives, la vertu du premier agent parvient aux derniers effets par le moyen des causes médiantes, de même aussi, dans l'ordre des fins, les choses qui sont plus éloignées de la fin arrivent à la dernière fin par le moyen de celles qui sont plus rapprochées de la fin; comme la potion n'est coordonnée à la santé que par le moyen de la purgation. D'où il arrive que, dans l'ordre de l'univers, les choses inférieures atteignent principalement leur dernière fin, en tant qu'elles sont coordonnées aux supérieures. C'est une chose évidente pour tout homme qui considère l'ordre même des choses.

Les choses qui se font naturellement sont employées suivant leur destination; or nous voyons les choses imparfaites servir à l'usage des êtres plus nobles; c'est ainsi que les plantes tirent leur nourriture de la terre, les animaux des plantes, et toutes ces choses servent à l'usage de l'homme. En conséquence, les choses inanimées sont créées pour les êtres animés, les plantes pour les animaux, et toutes ces choses pour l'homme. Comme nous avons fait voir que la nature intellectuelle est supérieure à la nature corporelle, il s'ensuit que

---

in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem; eorum autem quæ ad hunc finem ordinantur, quædam aliis propinquiora sunt fini, quæ plenius divinam bonitatem participant. Consequens est, ut ea quæ sunt inferiora in rebus creatis, quæ minus de bonitate divina participant, ordinentur etiam quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quæ sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quæ sunt magis remota; sicut potio medicinæ est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem; et sic macies finis est quodammodo purgationis, sicut etiam potionis purgatio, et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas, ita in ordine finium, quæ sunt magis remota à fine, pertingunt ad ultimum finem, mediantibus his quæ sunt magis propinqua fini; sicut potio non ordinatur ad sanitatem nisi per purgationem. Unde in ordine universi inferiora consequuntur præcipue ultimum finem, in quantum ordinantur ad superiora. Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti.

Cum enim ea, quæ naturaliter fiunt, sicut nata sunt agi, sic aguntur; videmus autem imperfectiora cedere ad usum nobiliorum, utpote, quod plantæ nutriuntur ex terra, animalia ex plantis, hæc autem ad usum hominis cedunt. Consequens est, ut inanimata sint propter animata, et plantæ propter animalia, et hæc propter hominem. Cum autem ostensum sit, quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est, ut tota natura corporalis

toute la nature corporelle est coordonnée pour la nature intellectuelle. Or parmi les natures intellectuelles, celle qui est le plus près du corps, c'est l'âme raisonnable qui est la forme de l'homme. C'est pourquoi toute la nature corporelle paroît être créée pour l'homme en sa qualité d'animal raisonnable. La consommation de toute la nature corporelle dépend donc en quelque sorte de la consommation de l'homme.

CHAPITRE CXLIX.

Quelle est la fin dernière de l'homme.

La consommation de l'homme se trouve dans la possession de la dernière fin qui est la parfaite béatitude ou félicité, laquelle consiste dans la vision de Dieu, comme nous l'avons montré plus haut. Or l'immutabilité de l'intelligence et de la volonté acquiert la vision de Dieu. L'intelligence, parce que, lorsqu'on est arrivé à la première cause, en laquelle toutes choses peuvent être connues, la recherche de l'intelligence cesse. La mobilité de la volonté cesse aussi, parce qu'il ne reste plus rien à désirer une fois qu'on a obtenu la fin dernière qui renferme la plénitude de toute bonté. Ce qui produit le changement dans la volonté, c'est qu'elle désire quelque chose qu'elle n'a pas encore. Il est donc évident que la consommation dernière de l'homme consiste dans un repos parfait ou l'immobilité pour l'intelligence et pour la volonté.

CHAPITRE CL.

Comment l'homme arrive à l'éternité et à la consommation.

Nous avons fait voir dans ce qui précède que les conditions de l'éternité s'acquièrent par l'immobilité. De même que c'est le mouve-

---

ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quæ maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quæ est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, in quantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis, consummatio totius naturæ corporalis quodammodo dependet.

CAPUT CXLIX.

Quis est ultimus finis hominis.

Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo, sive felicitas, quæ consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem, quia cum perventum fuerit ad primam causam, in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia, adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur, quia desiderat aliquid, quod nondum habet. Manifestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione, vel immobilitate consistit, et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem.

CAPUT CL.

Quomodo homo ad æternitatem pervenit, et ad consummationem.

Ostensum est autem in præmissis, quod

ment qui est la cause du temps dans lequel se produit l'antériorité et la postériorité, il faut ainsi que cette antériorité et cette postériorité cessent par l'anéantissement du temps, et il ne reste plus que l'éternité qui, tout entière, n'est plus qu'un point. Donc, dans la consommation dernière, l'homme acquiert l'éternité de la vie non-seulement relativement à la vie éternelle de l'ame que celle-ci tient de sa nature, comme on l'a vu plus haut, mais encore relativement à l'immobilité parfaite dans laquelle il est constitué.

CHAPITRE CLI.

Comment il faut que l'ame raisonnable soit unie à son corps pour sa parfaite béatitude.

Il faut considérer qu'il ne peut y avoir d'immobilité complète de la volonté sans la satisfaction totale des désirs naturels. Or les choses qui sont destinées à être unies selon leur nature, aspirent naturellement à cette union, car chaque chose aspire à ce qui lui convient suivant sa nature. Comme donc l'ame est naturellement unie au corps, elle éprouve le désir naturel de cette union du corps. Il ne pourra donc y avoir un repos parfait de la volonté sans que l'ame soit de nouveau réunie à son corps, ce qui est la résurrection de l'homme. Autre raison. La perfection finale requiert la perfection première. Or la perfection première de chaque chose, c'est d'être parfaite dans sa nature, et la perfection finale consiste dans l'acquisition de la fin dernière. Afin donc que l'ame humaine soit constituée complètement dans sa fin, il faut qu'elle soit parfaite dans sa nature, ce qui ne peut être sans qu'elle soit unie au corps. Car il est de la

---

æternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur; ita oportet quod remoto motu, cesset prius et posterius; et sic æternitatis ratio relinquitur, quæ est tota simul. In ultima igitur consummatione, homo æternitatem vitæ consequitur, non solum quantum ad hoc, quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est, sed etiam quantum ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducitur.

CAPUT CLI.

Quomodo ad perfectam beatitudinem animæ rationalis oportet eam corpori reuniri.

Considerandum est autem quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quæcumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt; unumquodque enim appetit id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori conjungatur, quod est hominem à morte resurgere. Item, finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscujusque rei est, ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est, quod sit perfecta in sua natura, quod non potest esse, nisi sit corpori unita. Natura enim animæ est, ut sit pars hominis ut forma; nulla autem pars perfecta est in sua natura, nisi sit in suo toto.

nature de l'ame d'être une partie de l'homme en qualité de forme; or nulle partie n'est parfaite dans sa nature si elle ne l'est dans son tout. Il est donc nécessaire, pour la béatitude dernière de l'homme, que son ame soit de nouveau unie à son corps. Autre raison. Ce qui est accidentel et contre nature ne peut être éternel; or la séparation de l'ame d'avec le corps est nécessairement accidentelle et contre nature, si c'est une nécessité pour l'ame d'être naturellement unie au corps. Donc l'ame ne sera pas perpétuellement séparée du corps. Comme donc sa substance est incorruptible, ainsi qu'on l'a vu, il reste prouvé qu'elle doit être de nouveau unie au corps.

CHAPITRE CLII.

La séparation de l'ame d'avec le corps est selon la nature, de quelle manière elle est contre nature.

Il semble que la séparation de l'ame d'avec le corps n'est pas un fait accidentel, mais bien conforme à la nature. En effet, le corps de l'homme est composé d'éléments contraires : or tout être de cette condition est naturellement corruptible. Donc le corps humain est naturellement corruptible. Mais après la corruption du corps, il faut nécessairement que l'ame en soit séparée. Si l'ame est immortelle, comme cela a été démontré, il semble que la séparation de l'ame d'avec le corps est selon la nature. Il faut considérer comment elle est conforme et contraire à la nature. Nous avons montré précédemment que l'ame raisonnable, contrairement aux autres formes, excède la faculté de toute la matière corporelle, ce qui est démontré par son opération intellectuelle qu'elle exerce sans le secours du corps. Afin donc qu'une matière corporelle ait pu lui être convenablement adaptée, il a été nécessaire de surajouter au corps une cer-

---

Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem, ut anima rursum corpori uniatur. Adhuc. Quod est per accidens et contra naturam non potest esse sempiternum; necesse est autem, hoc quod est animam à corpore separatam esse, per accidens esse, et contra naturam, si hoc per se naturaliter inest animæ ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum à corpore separata. Cum igitur ejus substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

CAPUT CLII.

Quod separatio animæ à corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam.

Videtur autem animam à corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est : omne autem hujusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere; si anima immortalis est, ut supra ostensum est; videtur igitur animam à corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra, quod anima rationalis præter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiæ facultatem, quod ejus operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens

taine disposition, par le moyen de laquelle cette matière deviendroit convenable à la forme. Et comme cette forme tient l'être de Dieu seul par la création, de même cette disposition supérieure à la nature corporelle a été octroyée par Dieu seul au corps humain, pour qu'elle le conservât incorruptible et pût ainsi convenir à la perpétuité de l'ame; cette disposition resta dans le corps de l'homme aussi longtemps que l'ame de l'homme demeura attachée à Dieu. Mais l'ame de l'homme s'étant détachée de Dieu par le péché, il étoit convenable que le corps de l'homme perdît aussi cette disposition surnaturelle par le moyen de laquelle il étoit le sujet immobile de l'ame, et c'est ainsi que l'homme a contracté la nécessité de mourir. Si donc l'on considère la nature du corps, la mort est un fait naturel; mais si l'on fait attention à la nature de l'ame et à cette disposition qui, à cause de l'ame, avoit été dès le principe infusée surnaturellement dans le corps humain, c'est un fait accidentel et contre nature, puisqu'il est naturel que l'ame soit unie au corps.

CHAPITRE CLIII.

L'ame reprendra absolument le même corps.

Puisque l'ame est unie au corps comme une forme, et qu'à chaque forme répond une matière propre, il faut nécessairement que le corps auquel l'ame sera unie une seconde fois soit de même nature et de même espèce que celui qu'elle aura quitté par la mort. Car à la résurrection l'ame ne reprendra pas un corps céleste ou aérien, ou le corps d'un autre animal, selon certaine doctrine absurde, mais bien le corps humain composé de chair et d'os avec les mêmes organes qu'il possède maintenant. Autre raison : de même qu'à la même forme selon l'espèce est due la même matière selon l'espèce, ainsi à la même

---

materia talis formæ. Et sicut hæc forma à solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, à solo Deo corpori humano attributa fuit, quæ videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animæ conveniret, et hæc quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhæsit. Aversa autem anima hominis per peccatum à Deo, convenienter et corpus humanum illam sepernaturalem dispositionem perdidit, per quam immobiliter animæ subdebatur, et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est. Si vero ad naturam animæ, et ad dispositionem, quæ propter animam supernaturaliter humano corpori à principio indita fuit, est per accidens, et contra naturam, cum naturale sit animæ corpori esse unitam.

CAPUT CLII.

Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturæ.

Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formæ propria materia respondeat necesse est, quod corpus cui iterato anima unietur, sit ejusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resurrectione corpus cœleste, vel aereum, vel corpus alicujus alterius animalis, ut quidam fabulantur : sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum organicum eisdem organis, ex quibus nunc consistit. Rursus, sicut eidem formæ secundum speciem debetur eadem materia secun-

forme selon le nombre est due la même matière selon le nombre. Comme, en effet, l'ame d'un bœuf ne peut être l'ame du corps d'un cheval, de même l'ame de celui-ci ne peut être l'ame d'un autre bœuf. Il faut donc que l'ame raisonnable demeurant numériquement la même, elle soit unie de nouveau dans la résurrection à un corps numériquement le même.

CHAPITRE CLIV.

L'ame reprendra un corps numériquement le même par la seule puissance de Dieu.

Les choses qui se corrompent dans leur substance ne sont pas restaurées par l'opération de la nature, mais seulement selon l'espèce. En effet, le nuage qui produit la pluie n'est pas numériquement le même que celui qui est formé de nouveau par la chute et l'évaporation de cette pluie. Conséquemment, comme le corps humain est substantiellement corrompu par la mort, il ne peut être numériquement restauré par l'opération de la nature. Et comme cependant la résurrection exige que cela soit ainsi, il s'ensuit que la résurrection des hommes ne s'opérera pas par l'action de la nature, comme on a prétendu qu'après plusieurs cycles d'années, les corps revenant dans leur première position, les mêmes hommes reparoîtroient aussi numériquement, mais bien par la seule puissance divine. Il est encore évident que les sens privés ne peuvent pas être rétablis par l'opération de la nature, ni rien de ce qui provient de la génération, parce qu'il n'est pas possible qu'une chose numériquement la même soit produite plusieurs fois. Or, si quelque chose de ce genre est restitué à quelqu'un, comme un œil arraché, une main coupée, ce sera par la vertu divine qui opère en dehors de l'ordre de la nature. Puisque donc tous

---

dum speciem, ita eidem formæ secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum. Sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima hujus non potest esse anima alterius bovis. Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

CAPUT CLIV.

Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute.

Ea vero quæ secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturæ, sed solum secundum speciem. Non enim eadem numero nubes est ex qua pluvia generatur, et quæ iterum ex pluente aqua, et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturæ idem numero reparari. Cum igitur hoc exigat resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens est, quæ resurrectio hominum non fiet per actionem naturæ, ut quidam posuerunt post multa annorum circula redeuntibus corporibus ad eumdem situm, rursus eosdem numero homines redire, sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet. Item, manifestum est, quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturæ, nec aliquid eorum quæ solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid hujusmodi restituatur alicui, puta oculus erutus, aut manus abscissa, hoc erit virtute divina; quæ supra naturæ ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum igitur per mortem

les sens de l'homme et tous ses membres sont détruits par la mort, il est impossible qu'un homme mort soit rendu à la vie autrement que par l'opération divine.

D'après ce que nous disons, que la résurrection devra s'opérer par la puissance divine, il est facile de voir comment les corps seront rétablis numériquement les mêmes. Comme nous avons montré plus haut que toutes choses, même les plus petites, sont embrassées par la divine providence, il est évident que la matière de ce corps humain, quelque forme qu'elle prenne après la mort de l'homme, n'échappe ni à la puissance, ni à la connoissance divine, et cette matière reste numériquement la même, en tant qu'elle est comprise existant sous des dimensions par lesquelles elle peut être dite, et elle est en effet le principe d'individuation. Donc cette matière restant la même, et le corps humain étant restauré avec elle par la puissance divine, aussi bien que l'ame qui, étant incorruptible, reste la même unie au même corps, il en résulte que l'homme est rétabli numériquement le même. L'identité numérique ne peut pas rencontrer d'obstacle dans ce que l'humanité n'est pas numériquement la même, ainsi qu'on l'objecte. Car l'humanité, qui est appelée la forme du tout selon quelques-uns, n'est rien autre chose que la forme de la partie, qui est l'ame, laquelle est appelée la forme du corps, en tant qu'elle donne l'espèce au tout; s'il en est ainsi, il est évident que l'humanité reste numériquement la même, puisque l'ame raisonnable demeure numériquement la même : mais comme l'humanité est ce que signifie la définition de l'homme, de même que l'essence de chaque chose est ce qui est signifié par sa définition, et comme la définition de l'homme ne signifie pas seulement la forme, mais aussi la matière, puisque dans la définition des choses matérielles il est nécessaire de

---

omnes hominis sensus, et omnia membra depereant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari ad vitam nisi operatione divina.

Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest, quomodo corpus idem numero reparetur. Cum enim supra ostensum sit, quod omnia etiam minima, sub divina providentia continentur, manifestum est, quod materia hujus humani corporis, quamcunque formam post mortem hominis accipiat, non effugit, neque virtutem, neque cognitionem divinam, quæ quidem materia eadem numero manet, in quantum intelligitur sub dimensionibus existens, secundum quas hæc materia dici potest, et est individuationis principium. Hæc igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, necnon et anima rationali quæ cum sit incorruptibilis eadem manet eidem corpori unita, consequens fit, ut homo idem numero reparetur. Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam objiciunt per hoc, quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas, quæ dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis, quæ est anima, quæ quidem dicitur forma corporis secundum quod dat speciem toti; quod si verum est, manifestum est humanitatem eamdem numero remanere, cum anima rationalis eadem numero maneat : sed quia humanitas est, quam significat diffinitio hominis, sicut et essentia cujuslibet rei est, quam significat sua diffinitio, diffinitio autem hominis non solum significat formam, sed etiam materiam, cum in diffinitione rerum materialium necesse sit ma-

faire entrer la matière, c'est avec plus de raison que d'autres disent que l'ame et le corps sont autrement compris sous le terme d'humanité que dans la définition de l'homme. Car sous la compréhension d'humanité sont renfermés les seuls principes essentiels de l'homme, à l'exclusion des autres. Comme effectivement l'humanité est appelée ce par quoi l'homme est homme, il est évident que toutes les choses dont on ne peut pas dire que d'elles l'homme est homme sont exclues de l'humanité. D'un autre côté, comme qui a l'humanité est appelé homme, par cela qu'il a l'humanité, l'homme n'est pas privé d'avoir d'autres choses, comme la blancheur ou d'autres choses de ce genre; ce nom d'homme signifie ses principes essentiels, sans exclusion, toutefois, d'autres choses, quoiqu'elles ne soient pas renfermées dans sa nature en acte, mais seulement en puissance, ce qui fait que le terme homme est significatif par manière de tout, l'humanité, au contraire, par manière de partie, et n'est pas dite de l'homme. Mais dans *Sortès* ou dans Platon, il y a une matière et une forme, de sorte que, comme c'est la nature de l'homme d'être composé d'ame et de corps, ainsi si on définissoit *Sortès*, la raison de sa définition seroit qu'il est composé de chair, d'os et d'une ame. Comme donc l'humanité n'est pas une forme en dehors de l'ame et du corps, mais un composé de l'un et de l'autre, il est évident que le même corps étant rétabli, et la même ame étant immanente, il y aura numériquement la même humanité. Cette identité numérique n'est pas contrariée, par cela que la corporéité n'est pas numériquement restaurée, puisqu'elle est détruite par la corruption du corps. Car si par corporéité on entend une forme substantielle, par le moyen de laquelle une chose est constituée dans le genre de substance corporelle, comme chaque chose n'a qu'une forme substantielle, cette corporéité n'est autre

---

teriam poni, convenientius secundum alios dicitur, quod in ratione humanitatis et anima, et corpus includatur, aliter tamen quam in diffinitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum præcisione aliorum. Cum enim humanitas dicatur, qua homo est homo, manifestum est, quod omnia de quibus non est verum dicere, de eis quod homo sit homo, ab humanitate præciduntur. Cum vero homo dicatur, qui humanitatem habet : per hoc vero quod humanitatem habet, non excluditur, quin alia habeat, puta albedinem, aut aliquid hujusmodi, hoc nomen, homo, significat sua essentialia principia, non tamen cum præcisione aliorum, licet alia non includantur actu in ejus ratione, sed potentia tantum, unde homo significat per modum totius : humanitas vero, quæ modum partis, nec de homine prædicatur. In Sorte vero, aut Platone includitur hæc materia, et hæc forma, ut sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur ex anima et corpore, ita si Sortes diffiniretur, ratio ejus esset quod esset compositus ex iis carnibus, et iis ossibus, et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma præter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas erit. Neque etiam prædicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc, quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis, per quam aliquid in genere substantiæ corporeæ ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corpo-

chose que l'ame. En effet, un animal quelconque, par cette ame, n'est pas seulement animal, mais corps animé, et corps, et même homme, quelque chose d'existant dans le genre de substance : autrement l'ame s'adjoindroit au corps existant en acte, et ainsi elle seroit une forme accidentelle. Car le sujet d'une forme substantielle n'est pas en acte un être quelconque, mais bien en puissance; ce qui fait que lorsqu'il reçoit une forme substantielle, on ne dit pas seulement qu'il est produit suivant tel ou tel mode, comme on le fait dans les formes accidentelles, on dit simplement qu'il est produit comme recevant simplement l'être, et ainsi la corporéité reçue reste la même numériquement, la même ame raisonnable existant aussi. Si au contraire on entend sous le nom de corporéité une certaine forme de laquelle tire sa dénomination un corps qui est constitué dans le genre de quantité, c'est alors une certaine forme accidentelle, puisqu'elle ne signifie rien de plus qu'une triple dimension. C'est pourquoi, quoiqu'elle ne soit pas numériquement restaurée, il n'y a pas d'obstacle à l'identité du sujet à laquelle suffit l'unité des principes

Il en est de même de tous les accidents dont la diversité ne détruit pas l'identité numérique. C'est pourquoi l'union étant une certaine relation, et par là même un accident, sa diversité, numériquement, ne détruit pas l'identité de sujet. Il en est ainsi de la diversité numérique des puissances de l'ame végétative et sensitive, si toutefois on peut supposer qu'elles se corrompent. Car les puissances naturelles existantes du sujet uni sont dans le genre d'accident, et ce n'est pas du sens que provient la sensibilité, en tant qu'elle est une différence constitutive de l'animal, mais de la substance même de l'ame sensitive, laquelle, dans l'homme, est substantiellement la même que l'ame raisonnable.

---

reitas non est aliud quam anima. Nam hoc animal per hanc animam non solum est animal, sed animatum corpus, et corpus, et etiam homo aliquid in genere substantiæ existens : alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subjectum enim substantialis formæ non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum : unde cum accipit formam substantialem, non dicitur tantum generari, secundum quid hoc, aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens, et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima eadem existente. Si vero corporeitatis nomine forma quædam intelligatur, à qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est quædam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subjecti non impeditur, ad quam sufficit unitas essentialium principiorum.

Eadem ratio est de omnibus accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quædam relatio, ac per hoc sit accidens, ejus diversitas secundum numerum non tollit identitatem subjecti. Similiter nec diversitas potentiarum secundum numerum animæ sensitivæ et vegetativæ, si tamen corrumpi ponantur. Sunt enim in genere accidentis potentiæ naturales conjuncti existentes, nec à sensu sumitur sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animæ sensitivæ, quæ in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

CHAPITRE CLV.

Nous ne ressuscitons pas pour la même manière de vivre.

Quoique tous les hommes ressuscitent avec une identité numérique, ils n'auront pas néanmoins la même manière de vivre. Ils ont maintenant une vie corruptible, alors ils jouiront d'une vie incorruptible. Car si la nature, dans la génération de l'homme, a pour but la perpétuation, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de Dieu dans sa restauration. La tendance de la nature à la perpétuation vient de ce qu'elle est mûe par Dieu. Mais dans la restauration de l'homme ressuscité, ce n'est pas la perpétuation de l'espèce qui est le but proposé, car on pouvoit le faire par la continuité de la génération. C'est donc la perpétuation de l'individu que l'on a en vue. Il faut donc conclure que les hommes, après la résurrection, vivront éternellement. En outre, si les hommes, après la résurrection, meurent de nouveau, les ames séparées des corps ne pourront pas rester éternellement privées de corps, car c'est contre la nature de l'ame, comme nous l'avons fait voir. Il faudra donc qu'ils ressuscitent de nouveau; et la même chose se renouvellera si, après la seconde résurrection, ils meurent de nouveau.

Ainsi donc la mort et la vie se reproduiront pour le même homme dans un cercle infini, ce qui paroît une chimère. Il est conséquemment plus convenable de se fixer à la première assertion, savoir qu'après la première résurrection les hommes jouiront de l'immortalité. Cette destruction de la mortalité ne produira pas la diversité soit dans l'espèce, soit dans le nombre. En effet, la mortalité, selon sa raison propre, ne peut pas être la différence spécifique de l'homme, puisqu'elle désigne une certaine passion; mais elle est prise pour la diffé-

---

CAPUT CLV.

Quod non resurgemus ad eumdem modum vivendi.

Quamvis autem homines iidem numero resurgent, non tamen eumdem modum vivendi habebunt. Nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. Quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod à Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis attenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri. Relinquitur igitur, quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent. Præterea, si homines resurgentes moriantur, animæ à corporibus separatæ non in perpetuum absque corpore remanebunt : hoc enim est contra naturam animæ, ut supra dictum est. Oportebit igitur, ut iterato resurgant, et hoc idem continget, si post secundam resurrectionem iterum moriantur.

Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eumdem hominem reiterabuntur, quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur, ut stetur in primo, scilicet ut in prima resurrectione homines immortales resurgant. Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem, vel secundum speciem, vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non po-

rence de l'homme, afin qu'en le disant mortel on désigne la nature de l'homme, comme en le disant raisonnable on désigne sa forme propre : car les choses matérielles ne peuvent être définies sans matière. Mais la destruction de la mortalité n'est pas produite par l'ablation de la matière propre. Car l'ame ne reprendra pas un corps céleste ou aérien, comme on l'a dit, mais un corps composé de contraires. Néanmoins l'incorruptibilité s'y joindra par la puissance divine au moyen de laquelle l'ame prendra sur le corps un tel empire, qu'il ne pourra plus se corrompre. Car une chose se maintient dans l'être aussi longtemps que la matière est sous l'empire de la forme.

CHAPITRE CLVI.

Après la résurrection l'alimentation et la génération cesseront.

Comme en supprimant une fin il faut également retrancher tout ce qui a trait à cette fin, il est nécessaire que la mortalité étant détruite pour les corps ressuscités, tout ce qui est ordonné pour la vie mortelle soit également supprimé. Or, de ce genre est tout ce qui sert à l'alimentation qui est nécessaire pour soutenir la vie mortelle, afin de réparer par les aliments la déperdition produite par la chaleur naturelle. Il n'y aura donc plus besoin, après la résurrection, d'aliments ni de boisson. Par la même raison les vêtements seront inutiles, puisqu'ils ne sont nécessaires à l'homme que pour le préserver de l'atteinte des objets extérieurs qui pourroient altérer sa constitution par la chaleur et le froid. Il faut également que l'usage des organes génitaux soit détruit, puisqu'il a pour but la génération animale. Or la génération est nécessaire à la vie mortelle, afin que ce qui ne peut

---

test, cum passionem quamdam designet : sed ponitur loco differentiæ hominis, ut per hoc quod dicitur mortale, designetur natura hominis, quod scilicet est ex contrariis compositis, sicut per hoc quod dicitur rationale, designatur propria forma ejus : res enim materiales non possunt sine materia diffiniri. Non autem aufertur mortalitas per ablationem propriæ materiæ. Non enim resumet anima corpus cœleste, vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur, quod corrumpi non possit. Tamdiu enim res conservatur in esse, quamdiu forma supra materiam dominatur.

CAPUT CLVI.

Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt.

Quia vero subtracto fine removeri oportet ea, quæ sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate à resurgentibus, etiam ea subtrahantur quæ ad statum vitæ mortalis ordinantur. Hujusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii, ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur, per cibos restauratur. Non igitur post resurrectionem erit usus cibi vel potus. Similiter etiam nec vestimentorum, cum vestimenta ad hoc homini necessaria sint, ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem, vel frigus. Similiter etiam necesse est venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur : generatio autem mortali vitæ deservit, ut quod secundum

être conservé dans l'individu le soit au moins dans l'espèce. Donc, puisque les hommes seront maintenus éternellement dans une identité numérique, la génération n'aura plus lieu, ni par conséquent l'usage des organes génitaux. En outre, la liqueur séminale étant un produit de l'alimentation, l'usage des aliments cessant, celui des organes génitaux doit faire de même. On ne peut pas dire que l'usage des aliments et des organes de la génération sera conservé pour le seul plaisir, car il n'y aura rien de désordonné dans cet état final : toutes choses alors recevront à leur manière une consommation parfaite. Or le désordre est opposé à la perfection ; et comme la restauration des hommes par la résurrection procèdera immédiatement de Dieu, il ne pourra y avoir aucun désordre dans cet état, parce que « ce qui vient de Dieu est dans l'ordre, » comme il est dit dans l'Epître aux Romains, XIII. Or c'est un désordre d'user pour le seul plaisir des aliments et des organes de la génération, ce qui est regardé aussi maintenant parmi les hommes comme un vice. Donc, après la résurrection, l'usage des aliments et des organes de la génération ne pourra exister pour le seul plaisir.

CHAPITRE CLVII.

Tous les membres ressusciteront.

Quoique l'usage de toutes ces choses ne soit point exercé par les hommes après la résurrection, ils auront cependant les organes destinés à ces usages, parce que sans eux le corps de l'homme ressuscité ne seroit pas complet. Or il est convenable que dans la restauration de l'homme par la résurrection, restauration qui procèdera immédiatement de Dieu dont les œuvres sont parfaites, la nature soit réparée dans son intégrité. Les hommes, après la résurrection, possèderont

---

individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus. Rursus cum semen sit superfluum alimenti, cessante usu ciborum, necesse est etiam ut venereorum usus cesset. Non autem potest convenienter dici, quod propter solam delectationem remaneat usus cibi, et potus, et venereorum. Nihil enim inordinatum in illo finali statu erit : quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient. Inordinatio autem perfectioni opponitur : et cum reparatio hominum per resurrectionem sit immediate à Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse : quia « quæ à Deo sunt, ordinata sunt, » ut dicitur *Roman.*, XIII. Est autem hoc inordinatum, ut usus cibi et venereorum propter solam delectationem quæratur : unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem non resurgentibus usus cibi, et potus, et venereorum esse poterit.

CAPUT CLVII.

Quod tamen omnia membra resurgent.

Quamvis autem usus talium resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales, quia sine iis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem, ut in reparatione hominis resurgentis, quæ erit immediate à Deo, cujus perfecta sunt opera, natura integre reparetur. Erunt ergo hujusmodi membra

donc ces organes pour la conservation de l'intégrité de la nature, et non pour les actes auxquels ils sont destinés. En outre, si dans cette autre vie les hommes reçoivent châtiment ou récompense pour les actes qu'ils font dans celle-ci, comme on le verra dans la suite, il est convenable qu'ils aient les mêmes membres qu'ils ont fait servir au péché ou à la justice, afin qu'ils soient punis ou récompensés dans les organes par le moyen desquels ils ont mérité ou démérité.

CHAPITRE CLVIII.

Il n'y aura plus de défauts après la résurrection.

Il est également convenable que les corps ressuscités soient exempts de tous les défauts naturels. En effet, tous ces défauts naturels sont contraires à l'intégrité de la nature. Si donc il est convenable que dans la résurrection la nature humaine soit intégralement restaurée par Dieu, il est conséquemment nécessaire que tous ces défauts soient écartés. Outre cela, ces défauts provenoient de la défectuosité de la vertu naturelle qui avoit été le principe de la génération humaine; mais dans la résurrection, il n'y aura d'autre vertu agissante que la vertu divine, qui n'est sujette à aucune défectuosité. Donc les défauts qui se rencontrent dans les hommes par la génération ne s'y trouveront plus après leur restauration par la résurrection.

CHAPITRE CLIX.

Il ne ressuscitera que ce qui est nécessaire à la réalité de la nature.

Tout ce qui a été dit de l'intégrité des hommes après la résurrection doit se rapporter à ce qui concerne la réalité de la nature humaine. Car ce qui n'appartient pas à la vérité de la nature humaine dans les

---

in resurgentibus propter integritatem naturæ conservandam, et non propter actus, quibus deputantur. Item, si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt, pœnam, vel præmium consequuntur, ut postea manifestabitur, conveniens est, ut eadem membra homines habeant, quibus peccato vel justitiæ deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel præmientur.

CAPUT CLVIII.

Quod non resurgent cum aliquo defectu.

Similiter autem conveniens est, ut omnes naturales defectus à corporibus resurgentium auferantur. Per omnes enim hujusmodi defectus integritati naturæ derogatur. Si igitur conveniens est, ut in resurrectione natura humana integraliter reparetur à Deo, consequens est, ut etiam hujusmodi defectus tollantur. Præterea, hujusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis, quæ fuit generationis humanæ principium, provenerunt; in resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit, non igitur hujusmodi defectus, qui sunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

CAPUT CLIX.

Quod resurgent solum, quæ sunt ad veritatem naturæ.

Quod autem est dictum de integritate resurgentium, referri oportet ad id, quod est de veritate humanæ naturæ. Quod enim de veritate humanæ naturæ non est in re-

hommes ressuscités ne sera pas restauré, autrement il faudroit qu'ils fussent d'une taille extraordinaire, si tous les aliments convertis en chair et en sang étaient restaurés : or on envisage la vérité de chaque nature selon son espèce. En conséquence les parties de l'homme, qui sont considérées selon leur espèce et leur forme, se trouveront toutes intégralement dans les hommes ressuscités, non-seulement les parties organiques, mais encore les parties co-semblables, comme la chair, les nerfs et toutes les choses de ce genre qui entrent dans la composition des organes. Mais toute la matière qui aura été dans ces parties pendant leur état naturel ne sera pas restaurée, mais seulement ce qui suffira à l'intégrité de l'espèce de ces parties. Néanmoins l'homme n'en sera pas moins numériquement le même dans son intégrité, quand même tout ce qui aura été matériellement en lui ne ressusciteroit pas. Il est évident, en effet, que dans cette vie l'homme reste numériquement le même depuis le commencement jusqu'à la fin. Cependant ce qui est matériellement en lui sous l'espèce des parties ne reste pas le même; il y a déperdition et accession continuelle, de même que le feu se conserve le même par l'addition du bois à mesure qu'il se consume, et ainsi l'homme est entier quand l'espèce et la quantité convenable de l'espèce sont conservées.

CHAPITRE CLX.

Dans les corps restaurés, Dieu suppléera au défaut de la matière, et à tout le reste.

De même que dans la restauration des corps, à la résurrection, Dieu ne rétablira pas tout ce qui aura été matériellement dans le corps de l'homme, de même aussi il suppléera à tout ce qui pourra manquer matériellement. En effet si, par les forces de la nature, il peut

---

surgentibus, non resumetur, alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quicquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum, in resurgentibus resumetur : veritas autem uniuscujusque naturæ secundum suam speciem et formam attenditur. Partes igitur hominis, quæ secundum speciem et formam attenduntur, omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicæ, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus, et hujusmodi, ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum quicquid naturaliter fuit, sub iis partibus resumetur, sed quantum sufficiens erit ad speciem partium integrandam. Nec tamen propter hoc homo idem numero, aut integer non erit, si totum quicquid in eo materialiter fuit, non resurget. Manifestum est enim in statu hujus vitæ, quod à principio usque ad finem homo idem numero maneat. Id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium, non idem manet, sed paulatim fluit, et refluit, ac si idem ignis conservaretur consumptis et appositis lignis, et tunc est integer homo, quando species et quantitas speciei debita conservatur.

CAPUT CLX.

Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato, aut quicquid deficiet de materia.

Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis, ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit, Deus supplebit. Si enim hoc officio naturæ fieri potest, ut puero qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per as-

se faire que l'enfant qui n'a pas la quantité voulue reçoive d'une matière étrangère, par la susception des aliments, ce qu'il lui faut pour arriver à la quantité parfaite, sans cesser d'être numériquement le même qu'il étoit d'abord, à bien plus forte raison la vertu divine peut-elle suppléer en faveur de ceux qui manquent de matière extrinsèque, ce dont ils ont été privés dans cette vie pour l'intégrité des membres naturels ou de la quantité convenable. Ainsi donc, quoique dans cette vie il y en ait qui ont été privés de quelques membres, ou n'ont pas atteint la quantité parfaite, quelle que soit la quantité où ils sont morts, par la vertu divine ils obtiendront, à la résurrection, la perfection convenable des membres et de la quantité.

CHAPITRE CLXI.

Solution de quelques objections.

D'après cela, on peut résoudre certaines objections contre la résurrection. On dit : Il peut se faire qu'un homme se nourrisse de chair humaine, et qu'en se nourrissant ainsi il engendre un fils qui usera des mêmes aliments. Si donc les aliments se convertissent en chair, il semble impossible que l'un et l'autre ressuscitent dans leur intégrité, puisque la chair de l'un a été convertie en la chair de l'autre. Et, ce qui paroît plus difficile, si la liqueur séminale est le produit de l'alimentation, comme le disent les philosophes, il s'ensuit que la semence qui a produit le fils provient de la chair d'un autre, et ainsi il semble impossible que l'enfant produit par une telle semence puisse ressusciter, si les hommes dont son père et lui-même ont mangé la chair, ressuscitent intégralement. Mais tout cela ne contrarie en rien la résurrection commune.

Nous avons dit plus haut qu'il n'est pas nécessaire que tout ce qui

---

sumptionem cibi et potus tantum addatur, quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc definit esse idem numero, qui fuit, multo magis hoc virtute divina fieri potest, ut suppleatur minus habentibus de extrinseca materia, quod eis in hac vita defuit ad integritatem membrorum naturalium, vel debitæ quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint, in quantacumque quantitate defuncti virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur et membrorum, et quantitatis.

CAPUT CLXI.

Solutio ad quædam quæ ibi objici possent.

Ex hoc autem solvi potest, quod quidam contra resurrectionem hanc objiciunt. Dicunt enim, possibile esse, quod aliquis homo carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet, qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur, quod sit impossibile integraliter utrumque resurgere, cum carnes unius conversæ sint in carnes alterius : et quod difficilius videtur, si semen est ex nutrimenti superfluo, ut Philosophi tradunt, sequitur, quod semen unde natus filius, sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur, puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines, quorum carnes pater ipsius et ipse comederant, integraliter resurgunt : sed hæc communi resurrectioni non repugnant.

Dictum est enim supra, quod non est

a été matériellement dans un homme soit rétabli quand il ressuscitera, mais seulement tout ce qui est nécessaire pour conserver la quantité convenable. Nous avons dit aussi que la puissance divine suppléera tout ce qui pourra manquer du côté de la matière pour la quantité parfaite. Il faut considérer en outre qu'une chose existant matériellement dans le corps de l'homme parvient à la vérité de la nature humaine par divers degrés. Car, d'abord et principalement, ce que l'on tire des parents est parfait sous la vérité de l'espèce humaine, comme ce qu'il y a de plus pur par la vertu formatrice : mais ce n'est que d'une manière secondaire que ce qui provient des aliments est nécessaire pour la quantité convenable des membres, parce que l'adjonction d'éléments étrangers débilite toujours la vertu d'une chose, ce qui fait qu'il est finalement nécessaire que l'accroissement vienne à cesser, et que le corps vieillisse et tombe en dissolution, comme le vin finit par devenir une liqueur aqueuse par le mélange de l'eau. En second lieu, les aliments produisent dans le corps de l'homme quelques superfluités, dont les unes sont nécessaires pour un certain usage, comme le sperme pour la génération, les cheveux pour servir de couverture et d'ornement : d'autres ne servent absolument à rien, comme celles qui sont expulsées par la sueur et les diverses excrétions, ou sont retenues à l'intérieur au détriment de la nature. En conséquence, dans la résurrection commune la divine providence fera que ce qui aura été matériellement dans deux hommes avec une identité numérique, ressuscitera en celui en qui il aura obtenu le degré principal. Mais si cette matière s'est trouvée en deux, selon l'un et l'autre mode, elle ressuscitera en celui en qui elle a existé d'abord. La puissance divine suppléera à ce qui manquera en l'autre, et ainsi il est évident que la chair d'un homme, mangée par un autre, ne ressuscitera pas en celui qui l'aura mangée,

---

necessarium, quicquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumi, sed tantum, quantum sufficit ad modum debitæ quantitatis servandum. Dictum est etiam, quod si alicui aliquid defuit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute. Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens, secundum diversos gradus ad veritatem naturæ humanæ pervenitur invenire. Nam primo et principaliter quod à parentibus sumitur sub veritate humanæ speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa : secundario autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquæ tandem redditur aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquæ superfluitates in corpore, hominis generantur, quarum quædam sunt necessariæ ad aliquem usum, ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum : quædam vero omnino ad nihil, ut quæ expelluntur per sudorem, et varias egestiones, vel interius retinentur in gravamen naturæ. Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in divinis hominibus fuit, in illo resurget, in quo principaliorem gradum obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum et eumdem modum, resurget in eo in quo primo fuit. In alio vero supplebitur ex divina virtute, et sic patet, quod carnes hominis comestæ ab aliquo non resurgent in comedente, sed in eo cujus prius fuerunt ;

mais en celui à qui elle avoit d'abord appartenu ; néanmoins elle ressuscitera dans celui qui sera engendré par la semence résultant de cette alimentation, pour ce qu'elle aura contenu provenant de l'humide alimentaire ; quant au reste, cela ressuscitera dans le premier, Dieu suppléant à ce qui manquera à l'un et à l'autre.

CHAPITRE CLXII.

La résurrection des morts est exprimée dans les articles de foi.

C'est pour exprimer cette foi à la résurrection que l'on a inséré dans le Symbole des Apôtres : La résurrection de la chair. Et ce n'est pas sans raison que l'on a ajouté le mot de la chair, c'est parce qu'il y avoit des hommes du temps même des apôtres qui nioient la résurrection de la chair, n'admettant qu'une résurrection spirituelle, par laquelle l'homme ressuscitera de la mort du péché. Ce qui fait que l'Apôtre, dans la seconde épître à Timothée, parle pour la seconde fois de certains hommes, qui sont sortis de la voie de la vérité en disant que la résurrection étoit déjà faite, et ont porté le trouble dans la foi de certaines ames ; pour écarter leur erreur et confirmer la foi en la résurrection future, on dit dans le symbole des Pères : J'attends la résurrection des morts.

CHAPITRE CLXIII.

Quelle sera l'opération des êtres ressuscités?

Il faut encore considérer quelle est l'opération des êtres revenus à la vie. Chaque être vivant a nécessairement une opération qui est son but principal, et c'est en cela que l'on dit que consiste sa vie. De même que ceux qui s'adonnent d'une manière particulière aux voluptés sont dits mener une vie voluptueuse, ceux qui se livrent à la

---

resurgent tamen in eo qui ex tali semine generatus est, quantum ad id quod in eis fuit de humido nutrimentali : aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

CAPUT CLXII.

Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur.

Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitendam, in symbolo Apostolorum positum est : Carnis resurrectionem. Nec sine ratione additum est : Carnis : quia fuerunt quidam etiam tempore apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spiritualem résurrectionem confitentes, per quam homo à morte peccati resurget. Unde Apostolus II. *ad Timotheum*, secundò dicit de quibusdam, qui à veritate exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam, et subverterunt quorumdam fidem, ad quorum removendum errorem, ut resurrectio futura credatur, dicitur in Symbolo Patrum : Expecto resurrectionem mortuorum.

CAPUT CLXIII.

Qualis erit resurgentium operatio.

Oportet autem considerare ulterius, qualis sit operatio resurgentium. Necesse enim est cujuslibet viventis esse aliquam operationem, cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita ejus consistere. Sicut qui voluptatibus principaliter vacant, dicuntur vitam voluptuosam agere : qui vero contemplationi, contemplativam : qui vero

contemplation une vie contemplative, ceux qui s'occupent du gouvernement des cités, une vie civile. Or nous avons montré qu'après la résurrection on ne fera plus aucun usage ni des aliments, ni des plaisirs des sens auxquels semble se rapporter toute l'activité corporelle. Or, en retranchant les actes corporels, il reste les opérations spirituelles dans lesquelles nous avons dit que consiste la dernière fin de l'homme que les êtres ressuscités sont aptes à acquérir, délivrés qu'ils sont de l'état de corruption et de mutabilité. Mais la fin dernière de l'homme ne consiste pas dans les actes spirituels quels qu'ils soient, mais bien en ce qu'on voit Dieu dans son essence, ainsi qu'on l'a exposé plus haut. Or Dieu est éternel, d'où il résulte qu'il faut que l'intellect soit uni à l'éternité. Comme donc ceux qui se livrent à la volupté sont dits mener une vie voluptueuse, de même aussi ceux qui jouissent de la vision divine acquièrent la vie éternelle, selon ces paroles de saint Jean, XVII : « La vie éternelle consiste à vous connoître comme le vrai Dieu, etc... »

CHAPITRE CLXIV.

Dieu sera vu dans son essence, et non en son image et ressemblance.

Dieu sera vu dans son essence par l'intelligence créée, et non dans une espèce d'image au moyen de laquelle la chose conçue peut être éloignée dans l'intellect présent; comme une pierre est présente dans l'œil par son image, et éloignée par sa substance. Mais nous avons démontré que l'essence même de Dieu est unie en quelque sorte à l'intelligence créée, de manière que Dieu puisse être vu par son essence. De même donc que dans cette dernière fin on verra ce que l'on croyoit auparavant de Dieu, de même aussi on possèdera comme présent ce que l'on espéroit comme éloigné; et cela s'appelle com-

---

civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum est autem, quod resurgentibus, neque ciborum, neque venereorum aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari videntur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spirituales operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere diximus, quem quidem finem adipisci resurgentibus, competit à statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est. Non autem in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus finis hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur, ut supra ostensum est : Deus autem æternus est, unde oportet quod intellectus æternitati conjungatur. Sicut igitur qui voluptati vacant, voluptuosam vitam agere dicuntur : ita qui divina potiuntur visione, æternam obtinent vitam, secundum illud *Joannis*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, etc. »

CAPUT CLXIV.

Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem.

Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu præsente res intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam præsens est oculo : per substantiam vero absens : sed sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato conjungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in illo ultimo fine videbitur, quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans, tenebitur ut præsens, et hoc com-

préhension, selon ces paroles de l'Apôtre aux Philippiens : « Je poursuis et cherche à saisir. » Ces paroles ne doivent pas être prises dans ce sens que la compréhension implique l'inclusion, mais bien la présentialité et une sorte de possession de la chose sur laquelle elle s'exerce.

CHAPITRE CLXV.

Voir Dieu est la souveraine perfection et la souveraine jouissance.

Il faut considérer que le plaisir naît de la possession de l'objet qui est agréable, comme la vue est satisfaite par de belles couleurs, et le goût par de douces saveurs; mais ce plaisir des sens peut être contrarié par l'indisposition de l'organe, car la lumière fatigue les yeux malades, tandis qu'elle plaît à ceux qui sont sains. Mais comme l'intellect ne s'exerce pas par le moyen d'un organe corporel, ainsi qu'il a été démontré, nul chagrin ne fait obstacle à la jouissance qui se trouve dans la considération de la vérité. Il peut néanmoins résulter du chagrin accidentellement de la contemplation de l'intellect, lorsque l'objet de l'intellection est conçu comme nuisible, de sorte qu'il y ait délectation dans l'intellect relativement à la connoissance de la vérité, et tristesse dans la volonté à cause de la chose qui est perçue, non en tant qu'elle est l'objet de la cognition, mais en tant qu'étant nuisible. Or Dieu dans son essence est la vérité. Il est donc impossible que l'intelligence qui voit Dieu n'éprouve pas de jouissance dans cette vision. De plus, Dieu est la bonté même, qui est la raison de l'amour, d'où il suit qu'elle doit être nécessairement aimée par tous ceux qui la perçoivent. En effet, quoiqu'une chose bonne puisse n'être pas aimée, ou même détestée, ce n'est pas en tant qu'elle est perçue

---

prehensio nominatur, secundum illud Apostoli *Philippensium*, III : « Sequor autem si quo modo comprehendam : » quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat præsentialitatem et tensionem quamdam ejus quod dicitur comprehendi.

CAPUT CLXV.

Quod videre Deum est summa perfectio, et delectatio.

Rursus considerandum est, quod ex apprehensione convenientis delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus, et gustus in suavibus saporibus : sed hæc quidem delectatio sensuum potest impediri propter organi indispositionem : nam oculis ægris odiosa est lux, quæ puris est amabilis. Sed quia intellectus non intelligit per organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quæ est in consideratione veritatis, nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi, in quantum id quod intelligitur, apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem adsit intellectui de cognitione veritatis : tristitia autem in voluntate sequatur de re quæ cognoscitur non in quantum cognoscitur, sed in quantum suo actu nocet. Deus autem hoc ipsum quod est, veritas est. Non potest igitur intellectus Deum videns, in ejus visione non delectari. Iterum, Deus est ipsa bonitas, quæ est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligi ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligi, vel etiam odio haberi, hoc non est in quantum apprehenditur ut bonum, sed in quantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas, et

comme bonne, mais bien comme nuisible. Donc dans la vision de Dieu, qui est la bonté même et la vérité, doit nécessairement se trouver, avec la compréhension, l'amour ou la jouissance, selon ces paroles d'Isaïe : « Vous le verrez, et votre cœur sera inondé de joie. »

CHAPITRE CLXVI.

L'ame qui jouit de la vision de Dieu est confirmée dans le bien.

On voit par là que l'ame, ou toute autre créature spirituelle qui jouit de la vision de Dieu, possède une volonté confirmée en lui, de manière à ne pouvoir éprouver d'inclination contraire. L'objet de la volonté étant le bien, cette volonté ne peut être inclinée vers une chose que par quelque motif de bien. Or dans tout bien particulier, il peut manquer quelque chose que celui qui le connoît doit chercher dans un autre. D'où il suit que la volonté de celui qui aperçoit quelque bien particulier ne doit pas s'y fixer de manière à ne pas s'en écarter, mais seulement en Dieu qui est le bien universel, la bonté même, et à qui il ne manque rien de bon qu'il soit nécessaire de chercher ailleurs, comme on l'a démontré plus haut. Donc quiconque voit l'essence de Dieu ne peut distraire sa volonté de lui sans éprouver une tendance vers toutes choses suivant sa nature. On peut trouver cela par analogie dans les intelligibles. Notre intelligence peut par le doute flotter en sens divers, jusqu'à ce qu'elle arrive à un premier principe, auquel elle doit nécessairement s'arrêter. Puis donc que la fin est dans les appétibles ce qu'est le principe dans les intelligibles, la volonté peut être entraînée vers des choses contraires jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à la connoissance ou à la jouissance de la fin dernière, dans laquelle elle doit nécessairement se fixer. Il seroit, en effet, contraire aux conditions du bonheur parfait que l'homme

---

veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud *Isaïæ* ultimo : « Videbitis, et gaudebit cor vestrum. »

CAPUT CLXVI.

Quod anima videns Deum confirmata est in bono.

Ex hoc autem apparet, quod anima videns Deum, vel quæcumque alia spiritualis creatura, habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cætero non flectatur. Cum enim objectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid, nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognoscenti relinquitur in alio quærendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare, in illo consistere, ut extra ejus ordinem non divertat; sed in Deo qui est bonum universale, et ipsa bonitas, nihil boni deest, quod alibi quæri possit, ut supra ostensum est. Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in omnia secundum rationem ipsius tendat. Est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quousque ad primum principium perveniatur, in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus, est sicut principium in intelligibilibus, potest quidem voluntas ad contraria flecti, quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam

pût être entraîné en sens divers et ne fût pas totalement dégagé de la crainte de le perdre, ce qui empêcheroit le désir d'être dans un repos parfait. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Apocalypse, III, 12, du bienheureux : « Il ne sortira plus dehors. »

CHAPITRE CLXVII.

Les corps seront entièrement soumis à l'ame.

Comme le corps a été fait pour l'ame, de même que la matière pour la forme et l'instrument pour l'ouvrier, lorsque l'ame aura acquis la vie dont nous avons parlé, il lui sera donné, dans la résurrection, un corps tel qu'il convient à son bonheur. Car les choses qui sont destinées à une fin doivent être disposées suivant les exigences de cette fin. Or, quand l'ame sera constituée dans le plus haut degré de l'opération intellectuelle, il ne sera point convenable qu'elle ait un corps qui soit pour elle une cause d'inaction ou de gêne. Or le corps humain, à raison de sa corruptibilité, gêne et allourdit l'ame, et l'empêche de se livrer continuellement à la contemplation, ou de s'élever à une grande hauteur dans ses méditations; c'est pour cela qu'en se dégageant des sens les hommes deviennent plus aptes à comprendre certaines vérités divines. Car c'est dans le sommeil ou dans quelque extase de l'ame que sont départies les vues prophétiques et les révélations, suivant ce passage des Nombres, XII, 6 : « S'il y a parmi vous quelque prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai dans une vision, ou je lui parlerai pendant le sommeil. » Donc, après la résurrection, les corps des bienheureux ne seront plus corruptibles et gênants pour l'ame comme il en est maintenant, mais ils seront tout-à-fait incorruptibles et sous l'empire absolu de l'ame, à laquelle ils n'opposeront aucune résistance.

---

contra rationem perfectæ felicitatis, si homo in contrarium converti posset, non enim totaliter excluderetur timor de amittendo; et sic non esset totaliter desiderium quietatum. Unde *Apoc.*, III, 12, dicitur de beato : « Foras non egredietur amplius. »

CAPUT CLXVII.

Quod corpora erunt omnino obedientia animæ.

Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et organum propter artificem, animæ vitam prædictam consecutæ, tale corpus in resurrectione adjungetur divinitus quale competat beatitudini animæ. Quæ enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animæ autem ad summum operationis intellectualis pertingenti, non convenit corpus habere per quod aliqualiter impediatur aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suæ corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continue contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire; unde per abstractionem à sensibus corporis homines aptiores ad divina quædam capienda redduntur. Nam propheticæ revelationes dormientibus, vel in aliquo excessu mentis existentibus, manifestantur, secundum illud *Numer.*, XII, 6 : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum. » Corpora igitur resurgentium beatorum, non erunt corruptibilia et animam retardantia, ut nunc, sed magis incorruptibilia et totaliter obedientia ipsi animæ, ut in nullo ei resistant.

CHAPITRE CLXVIII.

Des qualités des corps glorieux.

On peut comprendre par là quelle est la condition des corps béatifiés. L'ame, en effet, est la forme et le moteur de l'ame. En tant que forme, elle est non-seulement le principe du corps, quant à son être substantiel, mais encore quant aux accidents propres qui sont produits dans le sujet par l'union de la matière à la forme. Plus la forme est puissante, moins l'impression de cette forme dans la matière éprouve d'obstacle de la part d'un agent extérieur quelconque, comme on le voit dans le feu, dont la forme, qui passe pour être la plus noble parmi les formes élémentaires, donne au feu l'avantage de n'être pas facilement transformé dans sa condition naturelle par un agent quelconque. Donc l'ame bienheureuse ayant acquis un haut degré de noblesse et de puissance par son union au premier principe des choses, confère au corps, qui lui est divinement uni, d'abord un être substantiel sous le mode le plus noble, en le retenant complètement sous son empire, ce qui fait qu'il sera subtil et spirituel. Elle lui conférera aussi une qualité souverainement noble, je veux dire la gloire de la clarté, et, en vertu de la puissance de l'ame, il ne pourra être tiré de sa condition par aucun agent, ce qui le rendra impassible. Par son obéissance absolue à l'ame, comme l'instrument au moteur, il deviendra agile. Telles seront donc les quatre qualités des corps glorieux, la subtilité, la clarté, l'impassibilité et l'agilité. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre I. aux Corinthiens, XV, 42 : « Par la mort, le corps est mis en terre plein de corruption, et il ressuscitera incorruptible, dans l'*impassibilité;* il est mis en terre tout difforme, et il ressuscitera tout glorieux, dans la *clarté;* il est mis en terre

---

CAPUT CLXVIII.

De dotibus corporum glorificatorum.

Ex hoc autem perspici potest, qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. In quantum autem est forma, non solum est principium corporis quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quæ causantur in subjecto ex unione formæ ad materiam. Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formæ in materia minus potest impediri à quocumque exteriori agente; sicut patet in igne, cujus forma, quæ dicitur esse nobilissima inter elementares formas, hoc confert igni, ut non de facili transmutetur à sua naturali dispositione patiendo ab aliquo agente. Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, utpote rerum primo principio conjuncta, confert corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo, totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile et spirituale erit. Dabit etiam ei qualitatem nobilissimam scilicet, gloriam claritatis, et propter virtutem animæ à nullo agente à sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse. Et quia obediet totaliter animæ, ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur hæ quatuor conditiones corporum beatorum, subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas. Unde Apostolus I. *ad Cor.*, XV; 42, dicit : « Corpus quod per mortem seminatur in corruptione, surget in incorruptione, *quantum ad impassibilitatem,* seminatur in ignobilitate, surget in gloria,

privé de mouvement, et il ressuscitera plein de vigueur, dans l'*agilité;* il est mis en terre comme un corps animal, et il ressuscitera comme un corps spirituel, dans la *subtilité.* »

CHAPITRE CLXIX.

L'homme alors sera renouvelé aussi bien que toute nature corporelle.

Il est évident que tout ce qui est ordonné pour une fin est disposé suivant les exigences de cette fin. D'où il suit qu'une chose passant successivement de la perfection à l'imperfection, les choses qui lui sont coordonnées doivent être mises dans des dispositions diverses pour être en état de lui servir dans chaque position. On prépare, en effet, d'une manière différente le vêtement et les aliments pour un homme que pour un enfant. Or nous avons fait voir plus haut que la nature corporelle est coordonnée à la nature raisonnable comme à sa fin. Il faut donc nécessairement que, l'homme ayant été constitué dans la perfection dernière par la résurrection, la créature corporelle passe aussi à un état différent. C'est pour cela qu'on dit que le monde sera renouvelé après la résurrection des corps, suivant ce passage de l'Apocalypse, XX, 1 : « Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, » et d'Isaïe, LXV, 17 : « Je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle. »

CHAPITRE CLXX.

Toute créature ne sera pas détruite, il y en aura qui seront renouvelées, d'autres qui auront une existence permanente.

Il faut considérer que les divers genres de créatures corporelles sont ordonnés pour l'homme d'une manière différente. Il est évident, en effet, que les plantes et les animaux sont mis au service de l'homme pour subvenir à ses besoins, puisqu'il en tire sa nourriture,

---

quantum ad claritatem; seminatur in infirmitate, surget in virtute, *quantum ad agilitatem;* seminatur corpus animale, surget corpus spirituale, *quantum ad subtilitatem.* »

CAPUT CLXIX.

Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis.

Manifestum est autem quod ea quæ sunt ad finem, disponuntur secundum exigentiam finis. Unde si id propter quod sunt aliqua, varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quæ ad ipsum ordinantur, diversimode disponi oportet, ut ei deserviant, secundum utrumque statum : cibus enim et vestimentum aliter præparantur puero et aliter viro. Ostensum est autem supra, quod creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam, quasi ad finem. Oportet igitur, quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat. Et secundum hoc, dicitur innovari mundus, homine resurgente, secundum illud *Apoc.,* XX, 1 : « Vidi cœlum novum et terram novam ; » et *Isaïæ,* LXV, 17 : « Ecce ego creo cœlos novos, et terram novam. »

CAPUT CLXX.

Quod non omnis creatura destruetur, et quæ innovabuntur, quæque manebunt.

Considerandum tamen est, quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim quod plantæ et

son vêtement et des moyens de transport, et tous les secours nécessaires à l'infirmité humaine. Mais dans l'état dernier, la résurrection affranchira l'homme de toute infirmité. Car alors les hommes n'auront plus besoin de nourriture pour vivre, étant incorruptibles, comme on l'a vu plus haut; ni de vêtements pour se couvrir, revêtus qu'ils seront d'une glorieuse clarté; ni d'animaux pour la locomotion, jouissant de l'agilité; ni enfin de remèdes pour conserver la santé, étant impassibles. Il est donc convenable que les créatures corporelles, c'est-à-dire les plantes et les animaux et les corps mixtes de ce genre, ne subsistent plus dans l'état de cette consommation dernière.

Mais les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, sont coordonnés à l'égard de l'homme non-seulement pour l'usage de sa vie corporelle, mais encore pour la constitution de son corps. Car le corps humain est formé de ces éléments. Ainsi donc les éléments sont dans un ordre essentiel relativement au corps humain. D'où il suit que la consommation de l'homme s'étant opérée dans le corps et dans l'ame, il est convenable que les éléments subsistent toujours, mais constitués dans une disposition meilleure. Pour les corps célestes, sous le rapport de leur substance, ils ne sont pas employés par l'homme aux usages de sa vie corruptible, et n'entrent pas dans la substance du corps humain, ils sont néanmoins utiles à l'homme en lui démontrant, par leur forme et leur grandeur, l'excellence de leur Créateur; c'est pourquoi, dans les saintes Ecritures, l'homme est fréquemment excité à considérer les corps célestes comme un moyen de se pénétrer du respect de la divinité, ainsi qu'on le voit dans Isaïe, XL, 26, où il est dit : « Elevez vos regards en haut, et considérez le Créateur de toutes ces choses. » Et quoique dans l'état de perfection où il sera

---

animalia deserviunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum, et vestitum, et vehiculum, et hujusmodi quibus infirmitas humana sustentatur. In statu tamen ultimo, per resurrectionem tolletur ab homine omnis infirmitas talis. Neque enim indigebunt ulterius homines cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est; neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriæ vestientur; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit; neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandam, utpote qui impassibiles erunt. Igitur hujusmodi corporeas creaturas, scilicet plantas et animalia et alia hujusmodi corpora mixta, conveniens est in statu illius ultimæ consummationis non remanere. Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer, aqua et terra ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corporalis vitæ, sed etiam quantum ad constitutionem corporis ejus. Nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum. Unde homine consummato in corpore et anima, conveniens est, ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata. Corpora vero cœlestia quantum ad sui substantiam, neque in usu corruptibilis vitæ ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam intrant, deserviunt tamen homini in quantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui Creatoris demonstrant; unde frequenter in Scripturis homo movetur ad considerandum cœlestia corpora, ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet *Isai.*, XL, 26, ubi dicitur : « Levate in excelsum oculos vestros, et videte, quis creavit hæc. » Et quamvis in statu perfectionis illius, homo ex creaturis sen-

constitué, l'homme n'ait pas besoin des créatures sensibles pour arriver à la connoissance de Dieu, puisqu'il verra Dieu en lui-même; c'est néanmoins une jouissance véritable, tout en connoissant la cause, de considérer les magnifiques splendeurs de son image dans l'effet. Ce sera donc avec une grande joïe que les saints considéreront l'éclat de la bonté divine dans les corps, et surtout dans les corps célestes, qui semblent avoir la prééminence sur les autres.

Les corps célestes sont aussi coordonnés d'une manière en quelque sorte essentielle au corps humain, sous le rapport de la cause active, comme les éléments sous le rapport de la cause matérielle. Car l'homme engendre l'homme avec l'influence du soleil; c'est aussi pour cette raison qu'il est convenable que les corps célestes subsistent ultérieurement. La même chose est évidente non-seulement par la comparaison avec l'homme, mais encore d'après les natures des créatures corporelles dont nous avons parlé. Ce qui, en effet, n'est de soi corruptible sous aucun rapport, ne doit pas rester dans cet état de corruption. Mais les corps célestes sont incorruptibles relativement au tout et à la partie, et les éléments relativement au tout, mais non relativement à la partie; quant à l'homme, il l'est en partie, c'est-à-dire du côté de l'ame raisonnable, mais non relativement au tout, parce que ce qui est composé se désorganise par la mort. Pour ce qui est des animaux, des plantes et de tous les corps mixtes, ils ne sont incorruptibles ni en tout, ni en partie. C'est donc avec une juste raison de convenance que, dans cet état dernier d'incorruption, survivront les hommes, les éléments et les corps célestes, mais non les animaux, ni les plantes, ni les corps mixtes. On voit encore la raison de cela dans la constitution de l'univers. L'homme étant une partie de l'univers corporel, dans la consommation dernière de l'homme, il est nécessaire que l'univers corporel subsiste

---

sibilibus in Dei notitiam non adducatur, *cum Deum videat in seipso; tamen delectabile* est et jucundum etiam cognoscenti causam, considerare qualiter ejus similitudo resplendeat in effectu. Unde et sanctis cedet ad gaudium, considerare refulgentiam divinæ bonitatis in corporibus, et præcipue in cœlestibus, quæ aliis præeminere videntur.

Habent etiam corpora cœlestia essentialem quodammodo ordinem ad corpus humanum, secundum rationem causæ agentis, sicut elementa rationem causæ materialis. Homo enim generat hominem et sol; unde et hac ratione convenit etiam corpora cœlestia remanere. Non solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex prædictis corporearum creaturarum naturis, idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet re*manere in illo corruptionis statu. Corpora* quidem cœlestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem, elementa vero secundum totum, sed non secundum partem; homo vero secundum partem, scilicet animam rationalem, sed non secundum totum, quia compositum per mortem dissolvitur; animalia vero, et plantæ, et omnia corpora mixta, neque secundum totum, neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur in illo ultimo incorruptionis statu, remanebunt quidem homines, et elementa, et corpora cœlestia, non autem alia animalia, neque plantæ aut corpora mixta. Rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo pars sit universi corporei, in ultima

ultérieurement; car la partie ne peut être parfaite séparée de son tout. Or l'univers corporel ne peut subsister si ses parties essentielles ne subsistent pas avec lui; mais les corps célestes et les éléments sont ses parties essentielles, puisqu'elles constituent la machine du monde. Quant aux autres créatures, elles ne semblent pas appartenir à l'intégrité de l'univers corporel, mais elles sont plutôt destinées à en être l'ornement et la décoration, ce qui convient à l'état de mutabilité, suivant cette loi que les animaux, les plantes et les minéraux sont produits par un corps céleste comme agent, par les éléments comme matériaux. Or, dans l'état de consommation dernière, les éléments recevront un ornement différent et convenable à l'état d'incorruption. Donc les hommes, les éléments et les corps célestes subsisteront dans cet état; mais il n'en sera pas ainsi des animaux, des plantes et des minéraux.

CHAPITRE CLXXI.

Les corps célestes perdront leur mouvement.

Comme les corps célestes semblent avoir un mouvement continu, on peut s'imaginer que, si leur substance survit, ils conserveront alors cé mouvement dans cet état de consommation; et vraiment cette pensée ne manqueroit pas de raison si le mouvement des corps célestes étoit de même nature que celui des éléments. Effectivement le mouvement élémentaire existe dans les corps graves ou légers, en vue de leur perfectionnement. Car, par leur mouvement naturel, ils tendent vers le lieu qui leur convient, où il est mieux pour eux d'être. C'est pourquoi, dans ce dernier état de consommation, chaque élément, comme chacune de ses parties, se trouvera dans le lieu qui lui sera propre. Mais on n'en peut pas dire autant du mouvement des

---

hominis consummatione, necesse est universum corporeum remanere; non enim videtur esse pars perfecta si fuerit sine toto. Universum autem corporeum remanere non potest, nisi partes essentiales ejus remaneant. Sunt autem partes ejus essentiales corpora cœlestia, et elementa, utpote ex quibus tota mundi machina consistit. Cætera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quemdam ornatum et decorem ipsius, qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore cœlesti ut agente, et elementis ut materialibus, generantur animalia, et plantæ, et corpora mineralia. In statu autem ultimæ consummationis, alius ornatus elementis attribuetur, qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines, elementa et corpora cœlestia, non autem animalia, et plantæ, et corpora mineralia.

CAPUT CLXXI.

Quod corpora cœlestia cessabunt à motu.

Sed cum corpora cœlestia continue moveri videantur, potest alicui videri, quod si eorum substantia maneat, quod tunc, et in illo consummationis statu, moveantur; et quidem si ea ratione motus corporibus cœlestibus adesset, qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementaris, gravibus vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam. Tendunt enim suo motu naturali in proprium locum sibi convenientem, ubi melius est eis esse. Unde in illo ultimo consummationis statu, unumquodque elementum, et quæcumque pars ejus, in suo

corps célestes, puisqu'un corps céleste ne se fixe dans aucun lieu; mais de même qu'il est mû naturellement vers un point quelconque, il est naturel aussi qu'il s'en écarte. Ainsi donc les corps célestes ne subissent pas de dégradation par la perte du mouvement, par la raison que le mouvement n'existe pas en eux en vue de leur perfectionnement. Or il est ridicule de dire que, de même qu'un corps léger s'élève naturellement en haut par sa nature, de même aussi un corps céleste décrit son orbite en vertu de sa nature, comme par un principe actif. Il est évident, en effet, que la nature tend toujours à l'unité; d'où il suit que ce qui répugne à l'unité par sa nature, ne peut pas être la fin dernière de la nature. Or le mouvement répugne à l'unité, en ce sens que ce qui est mû change à chaque instant pendant le mouvement. La nature ne produit donc pas le mouvement pour lui-même, mais bien en vue de la fin du mouvement; de même que la nature d'une chose légère tend à s'élever, et ainsi des autres. Donc, comme le mouvement circulaire d'un corps céleste n'a pas de tendance vers un point déterminé, on ne peut pas dire que la nature est le principe actif du mouvement circulaire d'un corps, comme elle est le principe du mouvement des corps pesants et légers. C'est ce qui fait que rien n'empêche que les corps célestes se mettent en repos tout en conservant la même nature; quoiqu'il soit impossible d'être en repos au feu constitué hors de son lieu propre, tant que subsiste sa nature, le mouvement d'un corps céleste est néanmoins appelé naturel, non à cause du principe actif du mouvement, mais à cause de la faculté et de l'aptitude à se mouvoir d'une certaine manière. Il reste donc à dire que le mouvement d'un corps céleste vient de quelque intelligence; mais comme une intelligence n'imprime le mouvement qu'en vue d'une fin, il faut considérer quelle est la fin des corps cé-

---

proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum cœlestium dici non potest, cum corpus cœleste nullo loco obtento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedat ab eo. Sic ergo non deperit aliquid à corporibus cœlestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest, ut ipsa perficiantur. Ridiculum est autem dicere, quod sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus cœleste per suam naturam circulariter moveatur, sicut per activum principium. Manifestum est enim, quod natura semper intendit ad unum. Unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse finis ultimus naturæ. Motus autem unitati repugnat, in quantum id quod movetur, alio et alio modo se habet, dum movetur. Natura igitur non producit motum propter seipsum, sed causat motum intendens terminum motus; sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur circularis cœlestis corporis motus non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus gravium et levium. Unde manente eadem natura corporum cœlestium, nihil prohibet ipsa quiescere; licet ignem impossibile est quiescere extra proprium locum existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus cœlestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile, quod habet aptitudinem; ut sic moveatur.

Relinquitur ergo quod motus corporis cœlestis sit ab aliquo intellectu. Sed cum intellectus non moveat, nisi ex intentione finis, considerare oportet, quis sit finis

lestes. Mais on ne peut pas dire que le mouvement soit la fin. En effet, le mouvement étant la voie à la perfection n'a pas le caractère de fin, mais bien de ce qui est disposé à la fin. On ne peut pas dire non plus que le renouvellement des positions est la fin du mouvement d'un corps céleste, de manière que ce soit le but du mouvement du corps céleste, de manière à atteindre en acte tous les points vers lesquels elle a une tendance en puissance, parce qu'il y a là l'infini. Or l'infini répugne à la notion de fin. Il faut donc, en conséquence de cela, considérer la fin du mouvement du ciel. Il est évident, en effet, qu'un corps quelconque mis en mouvement par une intelligence en est l'instrument. Or la fin du mouvement d'un instrument est la forme conçue par le principal agent qui est constitué en acte par le mouvement de l'instrument. Or la forme de l'intelligence divine, qui prend son complément dans le mouvement du ciel, est la perfection des choses par voie de génération et de corruption. Mais la dernière fin de la génération et de la corruption est une forme d'une haute noblesse qui est l'ame humaine, dont la fin dernière est la vie éternelle, comme on l'a prouvé. La dernière fin du mouvement du ciel est donc la multiplication des hommes créés pour la vie éternelle. Or cette multitude ne peut pas être infinie ; car l'intention de toute intelligence se porte sur un objet fini. Donc, lorsque aura été complété le nombre des hommes qui doivent être créés pour la vie éternelle, et qu'ils auront été constitués dans la vie éternelle, le moument du ciel cessera, comme cesse le mouvement de tout instrument quand l'ouvrage est achevé. Or, le mouvement du ciel cessant par une conséquence nécessaire, le mouvement cessera dans les corps inférieurs, à l'exception du mouvement produit par l'ame dans l'homme, et ainsi tout l'univers corporel aura une autre disposition

---

motus corporum cœlestium. Non autem potest dici, quod ipse motus sit finis. Motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis ejus quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici, quod renovatio situum sit terminus motus cœlestis corporis, ut scilicet propter hoc cœleste corpus moveatur, ut omne ubi ad quod est in potentia, adipiscatur in actu ; quia hoc infinitum est. Infinitum autem repugnat rationi finis. Oportet igitur hinc considerare finem motus cœli. Manifestum est enim quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius. Finis autem motus instrumenti est forma à principali agente concepta, quæ per motum instrumenti in actum reducitur. Forma autem divini intellectus, quam per motum cœli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis. Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma, quæ est anima humana, cujus ultimus finis est vita æterna, ut supra ostensum est. Est igitur ultimus finis motus cœli, multiplicatio hominum producendorum ad vitam æternam. Hæc autem multitudo non potest esse infinita. Nam intentio cujuslibet intellectus stat in aliquo finito. Completo igitur numero hominum ad vitam æternam producendorum, et eis in vita æterna constitutis motus cœli cessabit, sicut motus cujuslibet instrumenti cessat, postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu cœli, cessabit per consequens motus in inferioribus corporibus ; nisi solum motus qui erit ab anima in hominibus ; et sic totum universum corporeum habebit

et une autre forme, suivant ce passage aux Corinthiens, I, 7 : « La figure de ce monde passe. »

CHAPITRE CLXXII.

De la récompense ou du châtiment de l'homme suivant ses œuvres.

Il faut remarquer que s'il y a une voie déterminée pour arriver à une fin, on ne peut parvenir à cette fin en suivant une voie contraire, ou en s'écartant de la voie droite. En effet, le malade ne peut guérir en usant des choses défendues par le médecin, et qui lui sont contraires, à moins que ce ne soit d'une manière accidentelle. Or il y a une voie déterminée pour arriver à la félicité, savoir la vertu. Car nulle chose n'atteint sa fin qu'en faisant bien les opérations qui lui sont propres : une plante ne produiroit pas de fruit, si le mode naturel d'opération n'étoit pas conservé en elle; le coureur n'obtient le prix de sa course et le soldat la palme de l'honneur, qu'en accomplissant l'un et l'autre les devoirs qui leur sont propres. L'homme fait bien les opérations qui lui sont propres, lorsqu'il agit conformément à la vertu : car la vertu de chaque chose est ce qui rend bon celui qui le possède, aussi bien que ses opérations, comme il est dit au second chapitre des *Ethiques*. La vie éternelle dont nous avons parlé étant donc la fin dernière de l'homme, tout le monde n'y arrive pas, il n'y a que ceux qui opèrent conformément à la vertu. Outre cela, nous avons montré plus haut que, sous la divine providence, sont renfermées non-seulement les choses naturelles, mais aussi les choses humaines, non pas seulement d'une manière générale, mais d'une manière particulière. Or il appartient à celui qui prend soin de chaque homme de distribuer des récompenses à la vertu, et d'infliger des châtiments au crime; parce que le châtiment est le remède de la faute

---

aliam dispositionem et formam, secundum illud I. *ad Cor.*, VII : « Præterit figura hujus mundi. »

CAPUT CLXXII.

De præmio hominis secundum ejus opera, vel miseria.

Considerandum est autem, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum finem consequi non possunt, qui per contrariam viam incedunt, aut à via recta deficiunt. Non enim sanatur æger, si contrariis utatur, quæ medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem per virtutem, scilicet : non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando : neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa : neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem; nam virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur II. *Ethic.* Cum igitur ultimus finis hominis sit vita æterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur. Præterea, est ostensum supra, sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularium hominum curam habet, pertinet præmia virtuti reddere; et pœnas peccato : quia pœna est medicina culpæ,

avec laquelle il a une corrélation. Mais la récompense de la vertu, c'est le bonheur, qui est donné à l'homme par la bonté divine. C'est donc à Dieu qu'il appartient de priver de félicité ceux qui agissent contre la vertu, mais de les condamner, au contraire, au châtiment qui est l'extrême infortune.

CHAPITRE CLXXIII.

Il y a pour l'homme, après cette vie, des récompenses ou des châtiments.

Il faut observer que les effets des contraires sont eux-mêmes opposés. Aux œuvres faites selon la vertu sont opposées les œuvres de malice. Il faut donc que le malheur auquel on arrive par les œuvres de malice soit contraire au bonheur que méritent les œuvres de vertu : or les contraires sont d'un seul genre. Donc, comme le bonheur suprême, auquel on arrive par les œuvres de vertu, n'est pas un bien de la vie présente, mais de la vie future, il faut par conséquent que le suprême malheur, où conduit la méchanceté, soit un mal de la vie future. Outre cela, tous les biens ou les maux de cette vie sont coordonnés à un but. Car les biens extérieurs et même les biens corporels, servent matériellement à acquérir la vertu qui est la voie directe pour arriver au bonheur à l'égard de ceux qui usent bien de ces choses, comme pour ceux qui en usent mal, ils sont des instruments de la malice par laquelle on arrive au malheur. De même les maux qui leur sont opposés, comme les infirmités, la pauvreté, et autres choses semblables, sont pour quelques-uns un moyen d'acquérir la vertu, et pour les autres un accroissement de malice, suivant l'usage différent qu'ils en font. Ce qui tend à un autre but n'est pas la dernière fin, car ce n'est ni la suprême récompense, ni le suprême châtiment. Ce n'est donc pas dans les biens ou les maux

---

et ordinativa ipsius, ut supra habitum est : virtutis autem præmium felicitas est, quæ ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad Deum his qui contra virtutem agunt, non felicitate, sed contrarium in pœnam reddere, scilicet extremam miseriam.

CAPUT CLXXIII.

Quod præmium hominis est post hanc vitam, et similiter miseria.

Considerare autem oportet, quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam. Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiæ pervenitur, contraria sit felicitati, quam mereretur operatio virtutis : contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum hujus vitæ, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam. Præterea omnia bona, vel mala hujus vitæ inveniuntur ad aliquid ordinari. Bona enim exteriora, et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quæ est directe via perveniendi ad beatitudinem apud eos, qui prædictis rebus bene utuntur, sicut et apud eos qui male eis utuntur, sunt instrumenta malitiæ, per quam ad miseriam pervenitur : et similiter mala his opposita, utputa, infirmitas, paupertas et hujusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiæ augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud,

de cette vie que se trouve le suprême bonheur, ou le suprême malheur.

CHAPITRE CLXXIV.

En quoi consiste le châtiment de l'homme relativement à la peine du dam.

Comme le malheur auquel conduit la malice est contraire au bonheur où conduit la vertu, il faut juger ce qui tient à ce malheur par opposition avec ce que nous avons dit du malheur. Or nous avons dit précédemment que le suprême bonheur de l'homme, quant à l'intelligence, consiste dans la pleine vision de Dieu; et quant à l'effet, en ce que la volonté de l'homme est confirmée d'une manière immuable dans la bonté première. En conséquence, l'extrême malheur de l'homme consistera en ce que l'intelligence sera totalement privée de la lumière divine, et l'affection obstinément éloignée de la bonté de Dieu. C'est là la principale peine des damnés, qui est appelée la peine du dam. Il faut cependant observer une chose qui découle de ce que nous avons dit, c'est que le mal ne peut totalement exclure le bien, puisque tout mal a son principe dans quelque bien.

Il faut donc que le malheur, quoique opposé au bonheur qui sera dégagé de tout mal, soit fondé sur un bien de la nature. Or le bien d'une nature intellectuelle consiste en ce que l'intelligence voit la vérité, et la volonté tend au bien. Mais toute vérité et tout bien dérive du premier et souverain bien qui est Dieu; d'où il résulte qu'il faut que l'intelligence de l'homme placé dans l'extrême malheur ait une certaine connoissance de Dieu et un certain amour, en tant, par exemple, qu'il est le principe des perfections naturelles, qui est l'amour, mais non relativement à ce qu'il est en lui-même; ni en

---

non est ultimus finis, quia neque ultimum præmium, neque pœna. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria bonis, vel malis hujus vitæ consistit.

CAPUT CLXXIV.

In quo est miseria hominis quantum ad pœnam damni.

Quia igitur miseria ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati ad quam ducit virtus, oportet ea quæ ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quæ de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius, quod ultima hominis felicitas quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione : quantum ad effectum vero in hoc, quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc, quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus à Dei bonitate obstinate avertatur : et hæc est præcipua miseria damnatorum, quæ vocatur pœna damni. Considerandum tamen est, quod ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur.

Miseria igitur quamvis felicitati, quæ ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen, quod in bono naturæ fundetur. Bonum autem intellectualis naturæ in hoc consistit, quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum, et omne bonum derivatur à primo et summo bono, quod Deus est : unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem, secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quæ est naturalis dilectio, non autem secundum quod in seipso est : neque secun-

tant qu'il est le principe des vertus, ou même des graces et des biens de tout genre, par lesquels il perfectionne une nature intellectuelle, ce qui est la perfection de la vertu et de la gloire. Néanmoins les hommes constitués dans cet état de malheur ne sont pas privés du libre arbitre, quoiqu'ils aient la volonté confirmée dans le mal d'une manière immuable, de même que les bienheureux, quoique leur volonté soit confirmée dans le bien. En effet, la liberté de l'arbitre s'étend proprement à l'élection; or l'élection s'exerce sur les choses qui appartiennent à la fin. Mais chacun désire tout naturellement la fin dernière. D'où il suit que tous les hommes, par cela qu'ils sont intelligents, désirent naturellement le bonheur comme la fin dernière, et cela d'une manière si immuable, que personne ne peut vouloir être malheureux, et cela ne répugne pas à la liberté de l'arbitre qui ne s'étend qu'aux choses qui appartiennent à la fin. Pour ce qui est de ce que tel homme place son bonheur suprême dans telle chose particulière, et une autre dans telle autre, cela ne convient pas à tel ou tel, comme homme, puisque les hommes diffèrent dans leurs jugements et leurs désirs à cet égard, mais cela convient à chacun en raison de ses dispositions personnelles.

Je dis dispositions personnelles, relativement à quelque passion ou habitude : c'est pourquoi s'il est transformé, une autre chose lui paroîtra la meilleure, ainsi qu'on le remarque parfaitement en ceux à qui la passion fait désirer une chose comme excellente. Mais quand la passion vient à disparoître, comme la colère, la concupiscence, leur jugement est tout différent de ce qu'il étoit d'abord. Mais les habitudes sont plus opiniâtres; ce qui fait qu'on persévère plus solidement dans les choses que l'on recherche par habitude : néanmoins, toutes les fois que l'habitude peut être changée, l'appétit et le jugement de l'homme sur la dernière fin changent également; or cela ne

---

dum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum, quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quæ est perfectio virtutis et gloriæ. Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit : electio autem est eorum, quæ sunt ad finem. Ultimus autem finis naturaliter appetitur ab unoquoque : unde omnes homines ex hoc quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter, quod nullus potest velle fieri miser : nec hoc libertati repugnat arbitrii, quæ non se extendit, nisi ad ea, quæ sunt ad finem. Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi, in quantum est homo, cum in tali æstimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit, secundum quod est in se aliqualis.

Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem, vel habitum : unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur, et hoc maxime patet in his, qui ex passione appetunt aliquid ut optimum : cessante autem passione ut iræ, vel concupiscentiæ, non similiter judicant illud bonum, ut prius. Habitus autem permanentiores sunt : unde firmius perseverant in his, quæ ex habitu prosequuntur : tamen quamdiu habitus mutari potest, etiam appetitus et

convient aux hommes que dans cette vie, dans laquelle ils sont dans un état de changement. L'ame, en effet, après cette vie, est intransformable, quant à l'altération, parce qu'une pareille transformation ne lui convient que par accident, et relativement à une certaine transformation corporelle. Mais après avoir repris son corps, il ne s'ensuivra pas un changement de corps; c'est le contraire qui aura lieu. Maintenant l'ame est unie à un corps engendré, et conséquemment elle suit les transformations du corps tout naturellement. Alors, au contraire, le corps sera uni à une ame préexistante, dont il suivra d'une maniere absolue les conditions d'être. Quelle que soit la dernière fin dont l'ame se trouve avoir fait choix dans l'état de mort, elle y persévérera éternellement, le convoitant comme exeellent, que ce soit bon ou mauvais, suivant ces paroles de l'Ecclésiaste : « De quelque côté que l'arbre tombe, au nord ou au midi, il y restera. » Ainsi donc, après cette vie, ceux qui se trouvent bons à l'article de la mort, auront éternellement leur volonté confirmée dans l'amour du bien; ceux, au contraire, qui se trouveront mauvais, seront éternellement obstinés dans le mal.

CHAPITRE CLXXV.

Les péchés mortels ne sont pas remis après cette vie, mais les véniels seulement.

On peut remarquer d'après cela que les péchés mortels ne sont pas remis après cette vie, tandis que les véniels le sont. Car les péchés mortels sont tels par l'éloignement de la fin dernière, dans laquelle l'homme est immobilisé après la mort, comme on l'a dit : au contraire, les péchés véniels ne regardent pas la fin dernière, mais la voie qui conduit à cette fin. Mais si la volonté des méchants est com-

---

æstimatio hominis de ultimo fine mutatur : hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis. Anima enim post hanc vitam intransmutabilis est, secundum alterationem, quia hujusmodi transmutatio non competit ei, nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur. Tunc vero corpus unietur animæ præexistenti, unde totaliter sequeretur ejus conditiones. Anima igitur quemcumquè finem sibi ultimum præstituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum sive sit bonum, sive sit malum, secundum illud *Eccli.*, XI : « Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit. » Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono : qui autem mali tunc invenientur, erunt perpetuo obstinati in malo.

CAPUT CLXXV.

Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia.

Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur : venialia vero dimittuntur. Nam peccata mortalia sunt per aversionem à fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est : peccata vero venialia non respiciunt ultimum fi-

plètement fixée dans le mal, ils convoiteront toujours comme excellent ce qu'ils auront aimé antérieurement, et par conséquent ils n'auront jamais de regret d'avoir péché, car personne ne regrette d'avoir recherché ce qu'il estime excellent. Mais il faut savoir que ceux qui sont condamnés aux peines éternelles ne pourront jamais avoir après la mort ce qu'ils avoient convoité comme le bien suprême. Car alors les luxurieux n'auront plus la faculté de se livrer au libertinage, les méchants et les envieux ne pourront plus ni insulter, ni nuire, et ainsi de même de tous les vices.

D'un autre côté, ils sauront que ceux qui auront mené une vie vertueuse jouissent de ce qu'ils avoient désiré comme le souverain bien. Ainsi les méchants sont dans la douleur d'avoir péché, non parce que le péché leur déplaît, puisqu'ils aimeroient encore mieux pécher, s'ils en avoient la faculté, que de posséder Dieu, mais bien parce qu'ils ne peuvent avoir ce qu'ils ont choisi, et qu'ils pourroient avoir ce qu'ils ont rejeté. Ainsi donc leur volonté sera éternellement obstinée dans le mal, et cependant ils regretteront vivement et d'avoir péché, et d'avoir perdu la gloire, et cette douleur est appelée le remords de la conscience, parce qu'elle est appelée par métaphore, dans l'Ecriture, un ver rongeur, comme dans ce passage d'Isaïe : « Le ver de leur conscience ne meurt point. »

CHAPITRE CLXXVI.

Les corps des damnés seront sujets à la douleur, et cependant ils resteront intacts et sans aucune qualité.

De même que dans les saints le bonheur de l'ame se communique en quelque manière aux corps, comme il a été dit, de même aussi les souffrances de l'ame se feront sentir aux corps des damnés : ob-

---

nem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum, quod prius appetierunt; non ergo dolebunt se peccasse. Nullus enim dolet se prosecutum esse, quod æstimat esse optimum. Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam, ea quæ appetierant ut optima, habere post mortem, non poterunt; non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut iratis, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis.

Cognoscent autem eos qui secundum virtutem vixerunt se obtinere, quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali, quia peccata commiserunt, non propter hoc, quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quàm Deum habere : sed propter hoc, quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa : et hic dolor vocatur remorsus conscientiæ, quia metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud *Is.*, ultimo : « Vermis eorum non morietur. »

CAPUT CLXXVI.

Quod corpora damnatorum erunt passibilia, et tamen integra, et sine dolibus.

Sicut autem in sanctis beatitudo animæ quodammodo ad corpora derivatur, ut supra dictum est : ita etiam miseria animæ derivabitur ad corpora damnatorum; hoc

servons toutefois qu'ainsi que les peines n'excluent pas de l'ame le bien de la nature, elles n'en privent pas non plus le corps. Les corps des damnés seront donc dans l'intégrité de leur nature, mais ils n'auront pas les qualités qui appartiennent à la gloire des bienheureux ; ils ne seront ni subtils, ni impassibles, ils seront au contraire rivés d'une manière plus étroite à leur matérialité et passibilité ; ils n'auront pas l'agilité, ils seront à peine susceptibles d'être mûs par l'ame : ils n'auront point la clarté, mais ils seront obscurs, afin que la noirceur de l'ame se peigne sur les corps, suivant ces paroles d'Isaïe : « Leurs visages seront noircis par l'incendie. »

CHAPITRE CLXXVII.

Les corps des damnés, quoique passibles, seront néanmoins incorruptibles.

Il est bon de savoir que quoique les corps des damnés doivent être passibles, ils ne seront pas néanmoins sujets à la corruption, bien que cela semble contraire à ce que nous éprouvons maintenant, car plus la passion est intense, plus elle porte atteinte à la substance. Il y aura alors deux raisons pour lesquelles la passibilité éternisée ne corrompra point les corps qui y seront sujets. La première, c'est que, le mouvement du ciel cessant, comme il a été dit, tout changement dans la nature doit nécessairement cesser ; rien ne pourra donc subir d'altération du côté de la nature, mais seulement du côté de l'ame. J'entends par altération de la nature une modification comme celle que subit un objet qui de chaud devient froid, ou qui éprouve une variation quelconque dans ses qualités.

Par altération de l'ame j'entends ce qui se produit lorsqu'un être acquiert une qualité non suivant l'être naturel de la qualité, mais

---

tamen observato, quod sicut miseria bonum naturæ non excludit ab anima, ita nec etiam à corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas conditiones habebunt, quæ pertinent ad gloriam beatorum : non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et passibilitate remanebunt, et augebuntur in eis ; non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia : non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animæ in corporibus demonstretur, secundum illud *Is.*, XIII : « Facies combustæ vultus eorum. »

CAPUT CLXXVII.

Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia.

Sciendum tamen est, quod licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quæ nunc experimur, nam passio magis facta abjicit à substantia. Erit tamen tunc duplex ratio, quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet. Prima quidem, quia cessante motu cœli, ut supra dictum est, necesse est, omnem mutationem naturæ cessare ; non igitur aliquid alterari poterit alteratione naturæ, et solum alteratione animæ. Dico autem alterationem naturæ, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum.

Alterationem autem animæ dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse naturale qualitatis, sed secundum esse ipsius spirituale, sicut pupilla

suivant son être spirituel, comme la prunelle ne reçoit point la forme de la couleur pour se colorer elle-même, mais pour la reproduire. Ainsi donc les corps des damnés souffriront les atteintes du feu ou de tout autre agent naturel; non pour prendre par l'altération l'espèce ou la qualité du feu, mais pour reproduire en eux les effets de son action et de ses qualités, et ce sera là une peine, en ce que ces propriétés sont contraires à l'harmonie qui constitue le plaisir des sens. Cette action ne produira point la corruption, parce que la réception spirituelle des formes ne transforme pas la nature des corps, à moins que cela n'arrive accidentellement. La seconde raison se tirera de l'ame, à la perpétuité de laquelle le corps sera associé par la puissance divine : c'est pourquoi l'ame du damné, en tant que forme et nature d'un tel corps, lui communiquera la perpétuité, sans lui communiquer toutefois l'impassibilité, à cause de son imperfection. Ainsi donc ces corps souffriront toujours sans être jamais détruits.

CHAPITRE CLXXVIII.

La peine des damnés est dans les maux avant la résurrection.

Il est évident, d'après ce qui vient d'être dit, que le bonheur et la peine ont principalement leur siége dans l'ame, et secondairement dans le corps par une sorte de dérivation. Le bonheur ou le malheur de l'ame ne dépendent donc pas du bonheur ou du malheur du corps, c'est le contraire qui a lieu. Ainsi, comme après la mort les ames sont dévouées, avant la résurrection, les unes au bonheur, les autres à la peine, il est évident qu'avant la résurrection aussi certaines ames jouissent du bonheur que nous avons dit, suivant ces paroles de l'Apôtre aux Corinthiens : « Nous savons que si cette maison de terre

---

non recipit formam coloris ut sit colorata, sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur ab igne, vel à quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem, vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum ejus, et hoc erit afflictivum, in quantum hujusmodi excellentiæ contrariantur harmoniæ in qua consistit et delectantur sensus : non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens. Secunda ratio erit ex parte animæ, ad cujus perpetuitatem corpus trahetur divina virtute : unde anima damnati, in quantum est forma, et natura talis corporis, dabit ei esse perpetuum, non tamen dabit ei, ut pati non possit propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patiuntur illa corpora, non tamen corrumpuntur.

CAPUT CLXXVIII.

Quod pœna damnatorum est in malis ante resurrectionem.

Sic igitur secundum prædicta patet, quod tam felicitas, quam miseria principaliter consistit in anima : secundario autem et per quamdam derivationem in corpore; non igitur felicitas, vel miseria animæ dependet ex felicitate, vel miseria corporis, sed magis econverso. Cum igitur post mortem animæ remaneant ante resumptionem corporum, quædam quidem cum merito beatitudinis, quædam autem cum merito miseriæ, manifestum est quod etiam ante resumptionem, animæ quorumdam prædicta felicitate potiuntur, secundum illud Apostoli II, *Cor.*, V : « Scimus, quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo

où nous habitons vient à se dissoudre, Dieu nous donnera dans le ciel une autre maison, une maison qui ne sera point faite de main d'homme., et qui durera éternellement; » et plus bas : « Dans cette confiance que nous avons, nous aimons mieux sortir de la maison de ce corps, pour aller habiter avec le Seigneur; » et d'autres seront livrées aux tourments selon ces paroles de saint Luc : « Le riche vint à mourir, et fut enseveli dans l'enfer. »

CHAPITRE CLXXIX.

Le châtiment des damnés consiste dans les maux tant spirituels que corporels.

Il faut observer que le bonheur des ames justes se trouvera dans les seuls biens spirituels : au contraire, la peine des ames damnées, avant la résurrection, ne consistera pas seulement dans les maux spirituels, comme quelques-uns l'ont pensé, elles souffriront encore des peines corporelles. La raison de cette différence est que les ames des saints, tant qu'elles ont été unies aux corps dans ce monde, se sont maintenues dans l'ordre, en ne se soumettant pas aux choses corporelles, mais à Dieu seul, dans la possession duquel consiste tout leur bonheur, et non dans quelques biens corporels. Au contraire, les ames des méchants n'observant point l'ordre de la nature se sont rendues, par affection, esclaves des choses corporelles, et ont méprisé les choses divines et spirituelles. Il faut donc conséquemment qu'elles soient punies non-seulement par la privation des biens spirituels, mais encore par ce qui les a rendues esclaves des choses corporelles. C'est pourquoi s'il se rencontre dans les saintes Ecritures quelques passages qui promettent aux ames des saints une rémunération de biens corporels, ils doivent être pris dans le sens mystique par cette raison que, dans l'Ecriture, les choses spirituelles ont coutume d'être dési-

---

habemus domum non manufactam, sed æternam in cœlis; » et infra : « Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Dominum. » Quorumdam vero animæ in miseria vivent, secundum illud *Luc.*, XVI : « Mortuus est dives, et sepultus in inferno. »

CAPUT CLXXIX.

Quod pœna damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus.

Considerandum tamen est, quod sanctarum animarum felicitas in solis bonis spiritualibus erit : pœna vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam pœnas corporeas sustinebunt. Cujus diversitatis ratio est, quia animæ sanctorum dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitæ, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subjiciendo, sed soli Deo, in cujus fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis : malorum autem animæ naturæ ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est, ut puniantur, non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniantur, quæ sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda, secundum quod in prædictis Scripturis spiritualia sub corporalium simi-

gnées sous des images corporelles. Mais ceux qui menacent de peines corporelles les ames des damnés, tels que ceux qui déclarent qu'ils seront tourmentés par le feu de l'enfer, doivent être pris à la lettre.

CHAPITRE CLXXX.

L'ame peut-elle souffrir l'action d'un feu matériel?

De crainte qu'on ne regarde comme absurde que l'ame séparée du corps soit tourmentée par un feu matériel, il faut considérer qu'il n'est pas contraire à la nature d'une substance d'être attachée à un corps. Cela s'opère et par la nature, ainsi qu'on le voit dans l'union de l'ame et du corps, et par la magie, au moyen de laquelle un esprit quelconque est attaché à des images, à des anneaux ou à d'autres choses semblables. La puissance divine peut donc faire que des substances spirituelles, quoique élevées par leur nature au-dessus des choses matérielles, soient attachées à des corps, au feu de l'enfer, par exemple, non par union, mais par une espèce de constriction, et c'est une peine pour une substance spirituelle de se voir ainsi soumise à une créature infime. La preuve que cette considération est douloureuse pour une substance spirituelle, c'est ce que l'on dit, que l'ame est brûlée par-là même qu'elle se voit brûler; et en outre, que ce feu est un feu spirituel, car ce qui cause immédiatement la douleur, c'est de percevoir la constriction du feu. Quant à la qualité de matériel attribuée au feu, on le prouve par ce que dit saint Grégoire, que l'ame souffre la peine du feu non-seulement en le voyant, mais encore en subissant son action. Et comme le feu n'a point par sa nature, mais par la puissance divine, la force d'enchaîner une substance spirituelle, quelques-uns disent avec assez de raison que ce feu agit sur

---

litudine designari solent. Quæ vero animabus damnatorum prænuntiant pœnas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

CAPUT CLXXX.

Utrum anima possit pati ab igne corporeo.

Ne autem alicui absurdum videatur, animam à corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est non esse contra naturam spiritualis substantiæ alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animæ ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus, aut annulis, aut aliquibus hujusmodi alligatur : hoc igitur ex divina virtute fieri potest, ut aliquæ spirituales substantiæ, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatæ, aliquibus corporibus alligentur, utputa igni infernali, non ita quod ipsum unificent, sed quod eo quodammodo astringantur, et hoc ipsum considerandum à spirituali substantia, quod scilicet creaturæ infimæ quodammodo subditur, ei est afflictivum. In quantum igitur hujusmodi consideratio est spiritualis substantiæ afflictiva, verificatur, quod dicitur, quod anima eo ipso quod se aspicit cremari, crematur, et iterum, quod ille ignis spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. In quantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur, quod dicitur à Gregorio, quod anima non solum videndo, sed etiam experiendo ignem patitur. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet, quod spiritualem substantiam alligare possit, convenienter dicitur à quibusdam, quod ignis ille agit

l'ame comme un instrument de la justice divine qui punit, non qu'il agisse sur une substance spirituelle, comme il fait en réchauffant, desséchant, dissolvant les corps, mais en les étreignant, comme nous avons dit.

Et comme la cause prochaine du tourment pour une substance spirituelle est la considération du feu, dont l'étreinte est un châtiment, il est facile de comprendre que la peine ne cesse pas, quand même il arriveroit que par dispense la substance spirituelle seroit affranchie des étreintes du feu, de même que l'homme condamné à une prison perpétuelle ne cesseroit pas de souffrir quand même on lui ouvriroit les portes de sa prison.

CHAPITRE CLXXXI.

Il y a après cette vie des peines de purification qui ne sont pas éternelles, pour compléter la pénitence non accomplie dans cette vie pour les péchés mortels.

Quoique certaines ames jouissent du bonheur éternel immédiatement après leur affranchissement des liens du corps, il en est d'autres néanmoins qui ne sont pas mises en possession immédiate de ce bonheur. Il en est en effet qui, après avoir pleuré leurs péchés, n'ont pas achevé d'en faire pénitence dans cette vie. Comme l'ordre de la divine justice exige que toute faute soit punie, il faut dire que les ames subissent après cette vie le châtiment qu'elles n'ont pas subi dans celle-ci : non qu'elles soient condamnées à la peine suprême des damnés, puisqu'elles ont recouvré l'état de grace par la pénitence, état qui les unit à Dieu comme à la dernière fin, et qui leur mérite la vie éternelle. Il faut donc conclure de là qu'après cette vie il y a des peines destinées à purifier et à compléter la pénitence inachevée.

---

in animam ut instrumentum divinæ justitiæ vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualem substantiam sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est.

Et quia proximum afflictivum, et spiritualis substantiæ, est apprehensio ignis alligantis in pœnam; manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualem substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam vinculis solveretur.

CAPUT CLXXXI.

Quod post hanc vitam sunt quædam purgatoriæ pœnæ non æternæ ad implendas pœnitentias de mortalibus non impletas in vita.

Licet autem aliquæ animæ statim cum à corporibus absolvuntur, beatitudinem æternam consequantur, ut dictum est : aliquæ tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Contingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus tamen finaliter pœnitent, pœnitentiam non implevisse in hac vita. Et quia ordo divinæ justitiæ habet, ut pro culpis pœnæ reddantur, oportet dicere, quod post hanc vitam animæ pœnam exsolvunt, quam in hoc mundo non exsolverunt : non autem ita quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per pœnitentiam ad statum charitatis sint reductæ, per quam Deo sicut ultimo fini adhæserunt, per quod vitam æternam meruerunt : unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purgatorias pœnas, quibus pœnitentiæ implentur non impletæ.

CHAPITRE CLXXXII.

Il y a des peines du même genre pour les fautes même vénielles.

Il arrive qu'on quitte quelquefois la vie sans péché mortel, mais avec des péchés véniels, qui n'éloignent pas de la dernière fin, quoiqu'il y ait eu péché à s'attacher d'une manière peu convenable aux choses qui se rapportent à cette dernière fin; ces péchés dans certaines ames parfaites sont effacés par la ferveur de la charité. Mais dans les autres il faut qu'ils soient purifiés par certaines peines, car il n'y aura que celui qui sera exempt de tout péché et de toute imperfection qui obtiendra la vie éternelle. Il faut donc admettre après cette vie les peines du purgatoire. Or ces peines ont la vertu de purifier en raison des dispositions de ceux qui les subissent, en qui se trouve la charité, par le moyen de laquelle ils conforment leur volonté à Dieu, ce qui fait qu'en vertu de cette charité les peines qu'ils endurent servent à les purifier de leurs fautes, tandis qu'à l'égard de ceux qui n'ont pas la charité, comme les damnés, ces peines n'ont pas la vertu de purifier, de sorte que la souillure du péché est permanente et la peine également.

CHAPITRE CLXXXIII.

Est-il contraire à la justice divine d'infliger une peine éternelle pour une peine temporelle?

Il n'est pas contraire à la justice divine que le pécheur soit condamné à une peine éternelle, parce que même les lois humaines n'exigent pas que la peine soit mesurée d'après la faute dans le temps. Car pour les péchés d'adultère ou d'homicide qu'il faut peu de temps

---

CAPUT CLXXXII.

Quod sunt aliquæ pœnæ purgatoriæ etiam venialium.

Similiter etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali, per quod ab ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quæ sunt ad finem, indebite inhærendo peccaverint: quæ quidem peccata in quibusdam viris perfectis ex fervore charitatis purgantur. In aliis autem oportet per aliquam pœnam hujusmodi peccata purgari, quia ad vitam æternam consequendam non perducitur, nisi qui ab omni peccato et defectu fuerit immunis. Oportet igitur ponere purgatorias pœnas post hanc vitam. Habent autem istæ pœnæ, quod sint purgatoriæ ex conditione eorum qui eas patiuntur, in quibus est charitas, per quam voluntatem suam divinæ voluntati conformant, ex cujus charitatis virtute pœnæ quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt : unde in iis qui sine charitate sunt, sicut in damnatis pœnæ non purgant, sed semper imperfectio peccati remanet, et ideo semper pœna durat.

CAPUT CLXXXIII.

Utrum æternam pœnam pati, repugnet justitiæ divinæ, cum culpa fuerit temporalis.

Non autem est contra rationem divinæ justitiæ, ut aliquis pœnam perpetuam patiatur, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur, ut pœna commensuretur culpæ in tempore. Nam pro peccato adulterii, vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque

pour commettre, la loi humaine inflige quelquefois l'exil ou même la mort, qui excluent à perpétuité un homme de la société. Et si l'exil n'a pas une durée perpétuelle, ce n'est que par accident, parce que la vie de l'homme ne dure pas toujours; mais l'intention du juge est bien d'appliquer une peine perpétuelle. Ce n'est donc pas une injustice que Dieu punisse d'un châtiment éternel un péché d'un moment. Il faut également considérer que la peine éternelle est infligée au pécheur qui ne se repent pas de son péché, et qui y persévère jusqu'à la mort; et comme il est dans la disposition de pécher éternellement, il est raisonnable que Dieu le punisse éternellement. De plus, tout péché contre Dieu a une espèce d'infinité à l'égard de Dieu. Il est, en effet, évident que plus la personne offensée est élevée en dignité, plus l'offense est grave : ainsi celui qui donne un soufflet à un militaire lui fait une plus grave injure que s'il le faisoit à un paysan; l'offense seroit encore plus grave si elle étoit faite à un prince ou à un roi. Ainsi, Dieu étant infiniment grand, le péché commis contre lui est en quelque sorte infini; ce qui fait qu'il mérite d'une manière quelconque une peine infinie. Or la peine ne peut pas être intensivement infinie, parce que rien de créé ne peut être infini de cette sorte : il ne reste donc plus qu'à dire que le péché mortel doit être puni par une peine infinie en durée. En outre, on inflige à celui qui peut se corriger une peine temporelle pour son amendement et sa purification; si donc le pécheur ne peut pas se corriger, et si sa volonté est obstinément attachée au péché, comme on l'a dit plus haut des damnés, sa peine ne doit pas avoir de fin.

---

perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quæ aliquis in perpetuum à societate civitatis excluditur : et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua : sed intentio judicis ad hoc esse videtur, ut eum sicut potest, perpetuo puniat. Unde etiam non est injustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus æternam pœnam infert. Similiter etiam considerandum est, quod peccatori pœna æterna infertur, quem de peccato non pœnitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo æterno peccat, rationabiliter à Deo in æternum punitur. Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto major persóna est contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi, vel regi. Et sic, cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita : unde et aliqualiter pœna infinita ei debetur. Non autem potest esse pœna infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest : unde relinquitur, quod peccato mortali debetur pœna infinita duratione. Item, ei qui corrigi potest, pœna temporalis infertur ad ejus correctionem vel purgationem; si igitur aliquis à peccato corrigi non potest, sed voluntas ejus obstinate firmata est in peccato, sicut supra de damnatis dictum est, ejus pœna terminari non debet.

CHAPITRE CLXXXIV.

Ce qui vient d'être dit convient aux autres substances spirituelles aussi bien qu'aux ames.

Comme l'homme, dans la nature intellectuelle, est en rapport avec les anges en qui, ainsi que dans les hommes, peut exister le péché, tout ce qui a été dit de la peine ou de la gloire des ames doit s'entendre de la gloire des bons et de la peine des mauvais anges : la seule différence néanmoins qui se trouve entre les hommes et les anges, c'est que les ames humaines acquièrent la confirmation de la volonté dans le bien ou l'obstination dans le mal lorsqu'elles sont séparées du corps, comme on l'a dit, tandis que les anges ont atteint ce résultat dès le moment où, par un acte délibéré de leur volonté, ils se sont proposé pour fin ou Dieu ou un objet créé, et dès-lors ils sont devenus heureux ou malheureux. Car, dans les ames humaines, il peut y avoir changement non-seulement en raison de la liberté de la volonté, mais aussi par la mutabilité du corps; tandis que dans les anges, c'est par la liberté seule de l'arbitre. C'est pourquoi les anges acquièrent l'immutabilité par le fait d'un premier choix, et les ames par leur séparation d'avec le corps. Aussi, pour exprimer la récompense des bons, on dit dans le Symbole, « la vie éternelle. » Cette éternité ne doit pas s'entendre seulement de la durée, mais bien plutôt à raison de la jouissance de l'éternité. Mais comme sur ce point il y a plusieurs autres choses qui sont de foi relativement aux peines des damnés et à l'état final du monde, pour comprendre le tout sous une formule abrégée, on a dit dans le Symbole des Pères, « la vie du siècle futur. » En effet, le siècle futur renferme tout ce qui concerne cet article.

CAPUT CLXXXIV.

Quod prædicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut animabus.

Quia vero homo in natura intellectuali cum angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quæcumque dicta sunt de pœna, vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum, et pœna malorum angelorum : hoc tamen solum inter homines et angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono, et obstinationem in malo, animæ quidem humanæ habent cum à corpore separantur, sicut supra dictum est : angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem præstituerunt vel Deum, vel aliquid creatum, et ex tunc beati, vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis : in angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animæ vero non nisi cum fuerint à corporibus exutæ. Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in Symbolo fidei dicitur : Vitam æternam. Quæ quidem non est intelligenda æterna solum propter durationem, sed magis propter æternitatis fruitionem. Sed quia circa hoc etiam alia multa credenda occurrunt, quæ dicta sunt de pœnis damnatorum, et de finali statu mundi, ut omnia hic comprehenderentur, in Symbolo Patrum positum est : Vitam futuri sæculi. Futurum enim sæculum omnia hujusmòdi comprehendit.

CHAPITRE CLXXXV.

Second traité de la foi relativement à l'humanité du Christ.

Comme la foi chrétienne, ainsi que nous l'avons dit au commencement, roule principalement sur deux points, savoir, la divinité de la Trinité, et l'humanité du Christ, après avoir traité de ce qui regarde la divinité et ses effets, il nous reste à parler de ce qui concerne l'humanité du Christ. Et comme, suivant les paroles de saint Paul à Timothée, « Jésus-Christ est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs, » il faut montrer d'abord comment le genre humain est tombé dans le péché, afin que l'on puisse connoître plus clairement comment les hommes sont délivrés du péché par l'humanité du Christ.

CHAPITRE CLXXXVI.

Des commandements donnés au premier homme, et de sa perfection dans ce premier état.

L'homme, ainsi qu'on l'a dit, fut constitué par Dieu dans sa condition naturelle, de telle sorte que le corps fut totalement soumis à l'ame, et qu'ensuite, entre les parties de l'ame, les forces inférieures fussent soumises sans répugnance à la raison, et enfin la raison elle-même de l'homme à Dieu. Or, de ce que le corps étoit soumis à l'ame, il arrivoit qu'il ne pouvoit se produire dans le corps aucune passion qui répugnât au domaine de l'ame sur le corps; c'est pourquoi ni la mort, ni les infirmités n'avoient d'action sur l'homme. D'un autre côté, par la soumission des forces inférieures à la raison, il régnoit dans l'homme une parfaite tranquillité d'esprit, parce que la raison humaine n'étoit troublée en rien par les passions désordonnées.

CAPUT CLXXXV.

Secundus tractatus de fide ad humanitatem Christi.

Quia vero, sicut in principio dictum est, christiana fides circa duo præcipue versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et circa humanitatem Christi, præmissis his quæ ad divinitatem pertinent, et effectus ejus, considerandum restat de his quæ pertinent ad humanitatem Christi. Et quia, ut dicit Apostolus I, *ad Timoth.*, I : « Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos farere, » præmittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum incidit, ut sic evidentius agnoscatur, quomodo per Christi humanitatem homines à peccatis liberantur.

CAPUT CLXXXVI.

De præceptis datis primo homini, et ejus perfectione in primo statu.

Sicut supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit à Deo, ut corpus omnino esset animæ subjectum. Rursumque inter partes anima, inferiores vires rationi absque repugnantia subjicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subjecta. Ex hoc autem quod corpus erat animæ subjectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere, quæ dominio animæ super corpus repugnaret : unde nec mori, nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subjectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, qui ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas ho-

Et parce que la volonté de l'homme étoit soumise à Dieu, l'homme rapportoit tout à Dieu comme à la dernière fin, en qui consistoit la justice et l'innocence. De ces trois choses la dernière étoit la cause des autres. Car si le corps n'étoit pas sujet à la dissolution ou à toute autre passion contraire à la vie, cela ne venoit pas de sa nature, eu égard aux parties qui le composent, puisqu'il est formé d'éléments contraires. De même ce n'étoit pas un effet de la nature de l'ame que la soumission des forces sensibles à la raison, puisque les forces sensibles sont naturellement portées aux choses qui délectent les sens, et qui répugnent si souvent à la droite raison. Tout cela provenoit d'une vertu supérieure, savoir de Dieu qui, de même qu'il a uni au corps une ame raisonnable supérieure au corps et à toutes les vertus corporelles, telles que sont les forces sensibles, a donné aussi à l'ame la puissance nécessaire pour le maintenir au-dessus de sa condition et des forces sensibles dans la mesure de ce qui pouvoit convenir à une ame raisonnable. Afin donc que la raison pût contenir sous son domaine d'une manière solide les choses inférieures, il falloit qu'elle-même demeurât fermement soumise à Dieu, de qui elle tenoit la puissance supérieure à sa nature dont nous venons de parler. L'homme fut donc constitué de manière que si la raison n'étoit soustraite à l'empire de Dieu, son corps ne pouvoit être soustrait à l'action de l'ame, ni les forces sensibles dévier de la droite raison : ce qui faisoit qu'il y avoit en lui une certaine vie immortelle et impassible, parce qu'il ne pouvoit ni souffrir ni mourir, s'il n'avoit péché. Or il pouvoit pécher, parce que sa volonté n'avoit pas encore été confirmée, et, dans ce cas, il pouvoit souffrir et mourir. En cela l'impassibilité et l'immortalité què possédoit le premier homme diffèrent de celle dont jouiront les saints après la résurrection, ne pouvant ni souffrir, ni

---

minis erat Deo subjecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo ejus justitia, et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si ejus componentia considerentur, quod in eo dissolutio, sive quæcumque passio vitæ repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animæ, quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subjicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea, quæ sunt delectabilia secundum sensum, quæ multotiens rectæ rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori conjunxit, omnem proportionem corporis, et corporearum virtutum, cujusmodi sunt vires sensibiles transcendentem, ita dedit animæ rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset, et vires sensibiles secundum quod rationali animæ competebat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat, quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem prædictam habebat supra conditionem naturæ. Fuit ergo homo sic institutus, ut nisi ratio ejus subduceretur à Deo, neque corpus ejus subduci poterat à nutu animæ, neque vires sensibiles à rectitudine rationis : unde quædam immortalis vita et impassibilis erat, quia scilicet, nec mori, nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat voluntate ejus nondum confirmata per adeptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati. Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas, quam primus homo habuit, ab ea quam in resurrectione

mourir, parce qu'alors leur volonté sera complètement confirmée en Dieu, comme il a été dit. Il y avoit aussi une autre différence, c'est que, après la résurrection, les hommes n'useront ni des aliments, ni des organes sexuels ; tandis que le premier homme étoit constitué de manière que c'étoit pour lui une nécessité de soutenir sa vie par l'usage des aliments, et un devoir de se livrer à la génération, pour effectuer la multiplication du genre humain. Aussi reçut-il deux commandements dans sa condition première ; le premier formulé en ces termes : « Mangez de tous les fruits du paradis ; » le second ainsi conçu : « Croissez, multipliez-vous, et remplissez la terre. »

CHAPITRE CLXXXVII.

Cet état parfait étoit appelé la justice originelle. Du lieu où l'homme fut placé.

Cet état de l'homme si bien ordonné est appelé *justice originelle.* Il étoit soumis lui-même à son supérieur, tandis que, de son côté, il avoit sous sa dépendance tous les êtres inférieurs, selon ce qui a été dit de lui : « Afin qu'il commande aux poissons de la mer et aux oiseaux du ciel. » Et entre ses parties mêmes la partie inférieure étoit soumise sans conflit à la supérieure. Cet état fut concédé au premier homme non comme à un personnage important, mais comme au premier principe de la nature humaine, pour être par lui transmis, avec la nature humaine, à tous ses descendants. Et comme il est dû à chacun une place convenable à sa condition, l'homme constitué dans ce bel ordre, fut placé dans un lieu de bonheur et de délices où il ne ressentoit nulle atteinte des peines intérieures, mais encore de toutes les contrariétés extérieures.

---

sancti habebunt, qui nunquam poterunt nec pati, nec mori voluntate eorum omnino confirmata in Deum, sicut supra dictum est. Differebat etiam quoad aliud, quia post resurrectionem homines nec cibis, nec venereis utentur : primus autem homo sic conditus fuit, ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare, ut genus humanum multiplicaretur ex uno. Unde duo præcepta accepit, in sui conditione. Ad primum pertinet, quod ei dictum est : « De omni ligno quod est in paradiso, comede. » Ad secundum quod ei dictum est : « Crescite et multiplicamini, et replete terram. »

CAPUT CLXXXVII.

Quod ille perfectus status nominabatur originalis justitia, et de loco, in quo homo positus est.

Hic autem hominis tam ordinatus status originalis justitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subjiciebantur, secundum quod de eo dictum est. Ut præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et inter partes ejus etiam inferior absque repugnantia superior subdebatur : qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personæ singulari, sed ut primo humanæ naturæ principio, ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suæ conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo, et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

CHAPITRE CLXXXVIII.

De l'arbre de la science du bien et du mal, et du premier commandement de l'homme.

Comme cet état de l'homme dépendoit de ce fait que la volonté de l'homme resteroit soumise à Dieu, pour que dès le premier moment l'homme s'accoutumât à suivre la volonté de Dieu, Dieu lui proposa certains préceptes, comme de manger du fruit de tous les arbres du paradis, lui défendant, sous peine de mort, de manger de celui de l'arbre de la science du bien et du mal; et cela non pas parce que l'usage de ce fruit étoit un mal en lui-même, mais afin que l'homme observât ce précepte, tout léger qu'il étoit, par cette raison que Dieu l'avoit commandé. C'est pour cela que l'usage du fruit défendu devint un mal, parce qu'il étoit défendu. Or cet arbre étoit appelé l'arbre de la science du bien et du mal, non parce qu'il avoit une vertu qui produisoit la science, mais à cause de l'événement subséquent, je veux dire, parce que l'homme, en en mangeant, apprit par son expérience la différence qu'il y a entre le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance.

CHAPITRE CLXXXIX.

De la séduction d'Eve par le démon.

Le démon, qui avoit péché déjà, voyant l'homme constitué de telle sorte qu'il pouvoit arriver à l'éternelle félicité qu'il avoit lui-même perdue, et que néanmoins il pouvoit pécher, s'efforça de le faire sortir de la voie de la droite justice, en attaquant l'homme par son côté le plus foible, et en tentant la femme, dans laquelle étoit moindre le don ou la lumière de la sagesse. Et pour obtenir plus facile-

---

CAPUT CLXXXVIII.

De ligno scientiæ boni et mali, et primo hominis præcepto.

Quia vero prædictus status hominis ex hoc dependebat, quod humana voluntas Deo subjiceretur, ut homo statim à principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quædam præcepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione, ne de ligno scientiæ boni et mali vesceretur, cujus quidem ligni esus non ideo prohibitus est, quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione, quia esset à Deo præceptum : unde prædicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiæ boni et mali, non quia haberet virtutem scientiæ causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per ejus esum experimento didicit, quid intersit inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum.

CAPUT CLXXXIX.

De seductione diaboli ad Evam.

Diabolus igitur qui jam peccaverat, videns hominem taliter institutum, ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, à qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est à rectitudine justitiæ abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigebat sapientiæ donum vel lumen : et ut in transgressione præcepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis,

ment la transgression du précepte, il laissa frauduleusement de côté la crainte de la mort, pour ne promettre que ce que l'homme désire naturellement, savoir, l'exemption de l'ignorance, en disant : « Vos yeux seront ouverts ; » l'excellence de la dignité, en disant : « Vous serez comme des Dieux ; » et la perfection de la science, par ces mots : « Vous connoîtrez le bien et le mal. » Car l'homme, du côté de l'intelligence, a horreur de l'ignorance, et convoite la science ; tandis que du côté de la volonté, qui est naturellement libre, il convoite l'élévation et la perfection, de manière à ne point subir de supériorité, ou à n'en subir que dans la plus foible mesure possible.

CHAPITRE CXC.

Quels furent les motifs qui déterminèrent la femme.

En conséquence, la femme se prit à convoiter l'élévation en même temps que la perfection de la science. A cela se joignirent la bonté et la beauté du fruit, qui la portèrent à en manger ; de sorte que méprisant la crainte de la mort, elle transgressa le commandement de Dieu à cet égard, et cette prévarication renferme une culpabilité multiple. D'abord péché d'orgueil, parce qu'elle convoita l'élévation d'une manière désordonnée ; secondement, péché de curiosité, par laquelle elle aspira à la science, au-delà des limites qui lui avoient été posées ; troisièmement, péché de gourmandise, en ce qu'elle fut portée à manger du fruit par sa beauté ; quatrièmement, péché d'infidélité, à raison de la défiance à l'égard de Dieu, par laquelle elle crut de préférence aux paroles du démon ; cinquièmement, péché de désobéissance, par la transgression du précepte de Dieu.

---

et ei illa promisit, quæ homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiæ, dicens : « Aperientur oculi vestri : » et excellentiam dignitatis, dicens : « Eritis sicut dii : » et perfectionem scientiæ, dixit : « Scientes bonum et malum. » Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit. Ex parte vero voluntatis, quæ naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

CAPUT CXC.

Quid fuit inductivum mulieris.

Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiæ concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus, alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto præceptum Dei transgressa est de vetito ligno edendo, et sic ejus peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiæ, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo, curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi præfixos concupivit. Tertio, gulæ, qua suavitate cibi permota est ad edendum. Quarto, infidelitatis per falsam æstimationem de Deo, dum credidit verbis diaboli contra Deum loquentis. Quinto, inobedientiæ, præceptum Dei transgrediendo.

CHAPITRE CXCI.

Comment le péché s'étendit à l'homme.

Au moyen de la persuasion, le péché de la femme s'étendit à l'homme, qui cependant, comme le remarque l'Apôtre, ne fut pas séduit ainsi que la femme, jusqu'à croire aux paroles du démon contredisant celles de Dieu. Il ne pouvoit pas, en effet, lui venir à l'esprit que Dieu avoit fait une fausse menace, et prohibé sans motif une chose utile. Il fut néanmoins séduit par la promesse du démon, en aspirant, d'une manière indue, à l'élévation et à la science. Par ce moyen, sa volonté s'étant écartée de la droite justice, et voulant se montrer complaisant pour sa femme, il l'imita dans la transgression du commandement divin, en mangeant du fruit défendu.

CHAPITRE CXCII.

De l'effet qui suivit la faute, relativement à la rébellion des choses inférieures à la raison.

Comme le bel ordre de l'état dont nous venons de parler étoit produit par la soumission de la volonté humaine à Dieu, de la soustraction de la volonté humaine à cette soumission divine il résulta une altération de cette soumission parfaite des forces inférieures à la raison, et du corps à l'ame, d'où il arriva que l'homme sentit dans l'appétit sensitif inférieur des mouvements désordonnés de la concupiscence, de la colère, et des autres passions en dehors de l'ordre de la raison, contraires à cette même raison, l'enveloppant, la plupart du temps, de ténèbres, et portant le trouble dans ses facultés : c'est là cette hostilité de la chair contre l'esprit, dont parle l'Ecriture. En effet, comme

---

CAPUT CXCI.

Quomodo provenit peccatum ad virum.

Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen ut Apostolus dicit, non est seductus, ut mulier in hoc, scilicet quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis. Non enim in ejus mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter à re utili prohibuisse. Allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam indebite appetendo. Ex quibus, cum voluntas ejus à rectitudine justitiæ discessisset, uxori suæ morem gerere volens, in transgressione divini præcepti eam secutus est edendo de fructu ligni vetiti.

CAPUT CXCII.

De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem inferiorum rationi.

Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subjectione humanæ voluntatis ad Deum, consequens fuit ut subducta humana voluntate à subjectione divina, deperiret illa perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem, et corporis ad animam : unde consecutum est, ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiæ, et iræ, et cæterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, et eam plerumque obnubilantes, et quasi perturbantes : et hæc est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus sicut et cæteræ sensitivæ vires, per

l'appétit sensitif de même que les autres forces sensitives opèrent par un instrument corporel, tandis que la raison n'a pas besoin d'organe corporel, c'est à bon droit qu'on impute à la chair ce qui appartient à l'appétit sensitif, et à l'esprit ce qui tient à la raison, dans ce sens qu'on appelle spirituelles les substances qui sont dégagées des corps.

CHAPITRE CXCIII.

Comment fut portée la peine relativement à la nécessité de mourir.

Une autre conséquence, c'est que la corruption se fit sentir dans le corps, et que, par cette raison, l'homme se vit réduit à la nécessité de mourir, comme si l'ame n'avoit plus pu maintenir le corps dans la permanence de l'existence, en lui infusant la vie. D'où il advint que l'homme se trouva passible et mortel, non-seulement parce qu'il pouvoit souffrir et mourir comme auparavant, mais parce qu'il étoit tombé dans la nécessité de souffrir et de mourir.

CHAPITRE CXCIV.

Des autres défauts survenus dans l'intellect et la volonté.

Plusieurs autres défauts furent, dans l'homme, la conséquence de cette perturbation. Car les mouvements désordonnés des passions se faisant sentir fréquemment dans l'appétit inférieur, en même temps que défailloit, dans la raison, la lumière de la sagesse qui l'éclairoit divinement lorsque la volonté étoit soumise à Dieu, il fut entraîné à soumettre son affection aux choses sensibles, dans lesquelles l'éloignement de Dieu lui fit faire de nombreuses fautes, et le jeta plus tard dans la subjection des esprits immondes dont il espéra tirer un grand secours pour l'acquisition des objets de sa convoitise ; et ce fut ainsi que se produisirent, dans le genre humain, l'idolâtrie et les divers

---

instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet, carni imputatur : quod vero ad rationem, spiritui, secundum quod spirituales substantiæ dici solent, quæ sunt à corporibus separatæ.

CAPUT CXCIII.

Quomodo fuit pœna illata quantum ad necessitatem moriendi.

Consecutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima jam non valente corpus in perpetuum continere vitam ei præbendo : unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

CAPUT CXCIV.

De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate.

Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis moribus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiæ, quo divinitus illustrabatur, voluntas dum erat Deo subjecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans à Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit, per quos credidit in hujusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium præstari, et sic

genres de péché. Plus l'homme s'y abandonna, plus aussi il s'éloigna du désir et de la connoissance des biens spirituels et divins.

CHAPITRE CXCV.

Comment ces défauts ont passé à la postérité.

Comme le bien de la justice originelle avoit été divinement octroyé au genre humain, dans notre premier père, de manière qu'il passât par lui à ses descendants, et comme l'effet cesse par la destruction de la cause, il est arrivé, par une conséquence nécessaire, que le premier homme ayant été privé par son propre péché de ce bien, tous ses descendants en ont été également privés ; et ainsi, du reste, après le péché de notre premier père, tous les hommes naissent sans la justice originelle et avec les défauts qui en sont la suite. Et cela n'est pas contraire à l'ordre de la justice, comme si Dieu punissoit dans les enfants la faute du premier père ; car cette peine n'est autre chose que la soustraction des biens qui avoient été accordés surnaturellement à l'homme, pour être transmis par lui à sa postérité. C'est pourquoi ils n'étoient dus aux autres, qu'autant qu'ils passeroient à eux par le canal du premier père. Comme si un roi accordoit à un soldat un titre féodal destiné à être transmis par lui à ses héritiers, si le soldat commet une faute qui mérite la perte de son titre, ce titre ne peut ensuite passer à ses héritiers. Aussi les enfants sont justement privés par la faute de leur père.

---

in humano genere idololatria, et diversa peccatorum genera processerunt : et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius à cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

CAPUT CXCV.

Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros.

Et quia prædictum originalis justitiæ bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posteros, remota autem causa removetur effectus, consequens fuit ut primo homine prædicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur, et sic de cætero, scilicet post peccatum primi parentis omnes absque originali justitia, et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem justitiæ, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit : quia ista pœna non est nisi subtractio eorum quæ supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda : unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi transiturum per ipsum ad hæredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad ejus hæredes devenire : unde juste privantur posteri per culpam parentis.

CHAPITRE CXCVI.

Si le défaut de la justice originelle a un caractère de culpabilité dans les descendants.

Il reste à résoudre une question plus importante, c'est de savoir si le défaut de justice originelle peut avoir un caractère de culpabilité dans les descendants du premier homme. En effet, il semble que pour commettre un acte coupable, comme il a été dit plus haut, il faut que le mal qui produit la culpabilité, soit au pouvoir de celui a qui il est imputé à coulpe. Car personne n'est inculpé d'une chose qu'il n'étoit pas en son pouvoir de faire ou de ne pas faire. Or il ne dépend pas de celui qui naît, d'avoir ou de ne pas avoir la justice originelle; d'où il suit que ce défaut ne semble pas pouvoir être coupable. Mais cette question sera facilement résolue, si l'on distingue entre la personne et la nature. En effet, comme dans une personne il y a plusieurs membres, de même dans la nature humaine il y a plusieurs personnes; de sorte que par la participation de l'espèce, plusieurs hommes sont regardés comme un seul homme, ainsi que le dit Porphyre. Or il est à remarquer, dans le péché d'un seul homme, que les différents péchés sont commis par les différents membres, et il n'est pas nécessaire, pour produire la culpabilité, que chaque péché soit un acte de la volonté des membres qui en sont les instruments, mais bien de celle de ce qu'il y a de principal dans l'homme, savoir la partie intellectuelle. Car la main ne peut s'empêcher de frapper, ni le pied de marcher, quand la volonté l'ordonne.

Par ce moyen donc, le défaut de justice originelle est un péché de la nature, en tant qu'il provient de la volonté désordonnée du premier principe dans la nature humaine, c'est-à-dire du premier

---

CAPUT CXCVI.

Utrum defectus originalis justitiæ habeat rationem culpæ in posteris.

Sed remanet quæstio magis urgens, utrum defectus originalis justitiæ in his, qui ex primo parente prodierunt, rationem culpæ possit habere. Hoc enim ad rationem culpæ pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate ejus cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo, quod non est in eo facere, vel non facere. Non est autem in potestate ejus, qui nascitur, ut cum originali justitia nascatur, vel sine ea : unde videtur, quod talis defectus rationem culpæ habere non possit. Sed hæc quæstio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multæ sunt personæ, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpæ, quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate ejus quod est in homine principale, scilicet intellectivæ partis. Non enim potest manus non percutere, aut pes non ambulare, voluntate jubente.

Per hunc igitur modum defectus originalis justitiæ est peccatum naturæ, in quantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium ha-

père; et ainsi il est volontaire, eu égard à la nature, par la volonté du premier principe de la nature, et il passe ainsi dans tous ceux qui reçoivent de lui la nature humaine, comme dans ses membres; c'est pour cela qu'il est appelé péché originel, parce qu'il est transmis par l'origine du père à ses descendants. Voilà pourquoi ce péché affecte directement la nature, tandis que les péchés actuels ne regardent que la personne. Le premier père, en effet, a corrompu la nature par son péché, et, à son tour, la nature corrompue communique le mal aux personnes de ses enfants, qui la reçoivent du premier père.

CHAPITRE CXCVII.

Tous les péchés ne passent pas à la descendance par transmission.

Néanmoins il n'est pas nécessaire que tous les autres péchés, soit du premier père, soit d'autres individus, soient transmis à la postérité, car le premier péché du premier père a détruit complètement le don qui avoit été fait, d'une manière surnaturelle dans la nature humaine, à la personne du premier père, et c'est à cause de cela que l'on dit qu'il a infecté ou corrompu la nature : c'est pourquoi les péchés subséquents ne trouvent plus rien à soustraire à la nature entière; mais ils enlèvent à l'homme ou diminuent en lui quelque bien particulier, c'est-à-dire personnel, et ils ne corrompent la nature qu'en tant qu'elle appartient à telle ou telle personne. Or l'homme n'engendre pas son semblable en personne, mais en nature, et, par conséquent, le péché qui vicie la personne, ne passe pas du père aux enfants, comme le premier péché qui a vicié la nature.

---

bito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturæ, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt quasi in quædam membra ipsius. Et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem à primo parente in posteros derivatur : unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personas filiorum, qui ipsam à primo parente suscipiunt.

CAPUT CXCVII.

Quod non omnia peccata traducuntur in posteros.

Nec tamen oportet quod omnia peccata alia, vel primi parentis, vel etiam cæterorum traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis sustulit donum totum, quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personæ primi parentis, et sic dicitur corrupisse, vel infecisse naturam : unde peccata consequentia non inveniunt aliquid hujusmodi, quod possint subtrahere à tota natura humana, sed auferunt ab homine, aut diminuunt aliquod bonum particulare, scilicet personale, nec corrumpunt naturam, nisi in quantum pertinet ad hanc, vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura : et ideo non traducitur à parente in posteros peccatum quod vitiat personam : sed primum peccatum, quod vitiavit naturam.

CHAPITRE CXCVIII.

Les mérites d'Adam n'ont servi de rien pour la réhabilitation de ses descendants.

Quoique le péché du premier père ait corrompu toute la nature humaine, cette même nature, néanmoins, n'a pu être réhabilitée par sa pénitence ni ses mérites, quels qu'ils aient été. Il est évident, en effet, que la pénitence d'Adam et ses autres mérites ont été un acte de la personne particulière. Or l'acte d'un individu quelconque ne peut pas influer sur toute la nature de l'espèce ; car les causes qui agissent sur toute l'espèce sont équivoques et non univoques. Le soleil est la cause de la génération dans toute l'espèce humaine, mais l'homme est la cause de la génération d'un homme déterminé. Donc le mérite particulier d'Adam ou de tout autre saint personnage ne pouvoit suffire pour la restauration de la nature entière. Si toute la nature a été viciée par un acte particulier du premier homme, c'est une conséquence accidentelle, parce qu'étant privé de l'état d'innocence, il n'a pu être transmis aux autres par lui. Et quoiqu'il ait recouvré l'état de grace par la pénitence, il n'a pu néanmoins recouvrer son innocence première, à laquelle Dieu avoit octroyé le don de justice originelle dont nous avons parlé. Il est de même évident que cet état de justice originelle fut un don spécial de la grace. Or la grace ne s'acquiert point par les mérites, c'est un don gratuit de Dieu. De même donc que le premier homme n'eut pas, dans le principe, la justice originelle en vertu de ses mérites, mais bien par un don de Dieu, de même aussi et beaucoup moins encore peut-il, après son péché, la mériter par la pénitence, ou toute autre bonne œuvre.

CAPUT CXCVIII.

Quod meritum Adæ non profuit posteris ad reparationem.

Quamvis autem peccatum primi parentis totam humanam naturam infecerit, non tamen potuit per ejus pœnitentiam, vel quodcumque ejus meritum tota natura reparari. Manifestum est enim quod pœnitentia Adæ, vel quodcumque aliud ejus meritum fuit actus singularis personæ : actus autem alicujus individui non potest in totam naturam speciei. Causæ enim quæ possunt in totam speciem, sunt causæ æquivocæ, et non univocæ. Sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed homo est causa generationis hujus hominis. Singulare ergo meritum Adæ, vel cujuscumque puri hominis sufficiens esse non poterat ad totam naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura est vitiata, per accidens est consecutum, in quantum eo privato innocentiæ statu, per ipsum in alios derivari non potuit : et quamvis per pœnitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus prædictum originalis justitiæ donum concessum erat. Similiter etiam manifestum est, quod prædictus originalis justitiæ status fuit quoddam speciale donum gratiæ : gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis à Deo datur. Sicut igitur primus homo à principio originalem justitiam non ex merito habuit, sed ex divino dono : ita etiam et multo minus post peccatum eam mereri potuit pœnitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

CHAPITRE CXCIX.

De la réhabilitation de la nature humaine par le Christ.

Il étoit nécessaire que la nature humaine, corrompue de la manière que nous avons dite, fût réhabilitée par la Providence divine. Elle ne pouvoit pas, en effet, arriver à la béatitude parfaite, sans que cette corruption eût disparu, parce que la béatitude, étant le bien parfait, ne souffre aucun défaut, et surtout la défectuosité du péché, lequel est en quelque sorte opposé à la vertu, qui est la voie qui y conduit, ainsi qu'il a été dit. Ainsi, l'homme étant fait pour le bonheur, qui est sa dernière fin, il s'ensuivroit que l'œuvre de Dieu seroit privée de résultat dans une si noble créature; ce que le Psalmiste juge peu convenable, lorsqu'il dit dans le Psaume LXXXVIII : « Est-ce donc en vain que vous avez créé les enfants des hommes? » La restauration de la nature humaine étoit donc une nécessité. Outre cela, la bonté divine surpasse la puissance de la créature pour le bien. Or il est établi, par ce que nous avons dit, que la condition de l'homme, tant qu'il est dans ce bas monde, est telle que, de même qu'il n'est pas confirmé dans le bien d'une manière permanente, il n'est pas non plus obstiné dans le mal sans pouvoir en sortir. Il est donc essentiel à la condition de la nature humaine, de pouvoir s'affranchir de cette corruption du péché. Il n'eût donc pas été convenable que la bonté de Dieu laissât cette puissance sans effet, ce qui auroit eu lieu, s'il ne lui eût pas procuré un moyen de réhabilitation.

CAPUT CXCIX.

De reparatione humanæ naturæ per Christum.

Oportebat autem quod humana natura prædicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota : quia beatitudo cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quæ est via in ipsam, ut dictum est : et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus ejus finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista cum dicit *Psalm.* LXXXVIII : « Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum ? » Sic igitur oportebat humanam naturam reparari. Præterea, bonitas divina excedit potentiam creaturæ ad bonum. Patet autem ex supra dictis, quod talis est hominis conditio quamdiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanæ naturæ, ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens, quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuam, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procurasset.

CHAPITRE CC.

C'est par Dieu seul, et par un Dieu incarné, que la nature humaine a dû être réhabilitée.

Nous avons montré que la nature humaine ne pouvoit être restaurée ni par Adam, ni par tout autre saint personnage, soit parce que nul individu n'avoit, dans la nature, une existence prééminente, soit parce que nul homme, quelque saint qu'il soit, ne peut être cause de la grace. Par la même raison, un ange n'a pu être l'auteur de cette restauration, parce que un ange ne peut pas non plus être cause de la grace, ni même la récompense de l'homme, quant à la dernière béatitude parfaite à laquelle il falloit ramener l'homme, parce qu'il y a des parties en elle. Il ne reste donc que Dieu par qui une telle réhabilitation a pu être faite. Mais si Dieu eût réhabilité l'homme par sa seule volonté et sa seule puissance, l'ordre de la justice divine, qui exige une satisfaction pour le péché, ne seroit pas gardé. Mais Dieu ne peut être sujet de satisfaction ni de mérite, car cela n'appartient qu'à un être soumis à un autre. Ainsi donc, il ne convenoit pas à Dieu de satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, et nul saint personnage ne le pouvoit non plus. Il a donc fallu qu'un Dieu se soit fait homme, afin qu'il pût tout à la fois et réhabiliter et satisfaire ; et c'est cette cause de l'incarnation divine qu'assigne l'Apôtre dans son Epître à Tite : « Jésus-Christ est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs. »

CHAPITRE CCI.

Des autres causes de l'incarnation du Fils de Dieu.

Il y a néanmoins d'autres raisons de l'incarnation divine. Comme l'homme s'étoit éloigné des choses spirituelles et s'étoit livré tout en-

---

CAPUT CC.

Quod per solum Deum, et per incarnatum debuit natura reparari.

Ostensum est autem, quod neque per Adam, neque per aliquem alium hominem purum poterat reparari : tum quia nullus singularis homo præeminebat toti naturæ; tum quia nullus purus homo potest esse gratiæ causa. Eadem ergo ratione nec per angelum potuit reparari ; quia nec angelus potest esse gratiæ causa, nec etiam præmium hominis quantum ad ultimam beatitudinem perfectam, ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt partes; relinquitur igitur, quod per solum Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinæ justitiæ ordo; secundum quam exigitur satisfactio pro peccato. In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum; hoc enim est sub alio existentis. Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturæ humanæ, nec purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit, Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset, qui et reparare, et satisfacere posset, et hanc causam divinæ incarnationis assignat Apostolus I. *Tit.*, I : « Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. »

CAPUT CCI.

De aliis causis incarnationis Filii Dei.

Sunt tamen et aliæ rationes incarnatio-

tier aux choses corporelles, auxquelles il n'auroit pu par lui-même s'arracher pour revenir à Dieu, la sagesse divine, qui avoit créé l'homme en prenant la nature corporelle, visita l'homme engourdi dans les choses corporelles, afin de le ramener aux choses spirituelles par les mystères de son corps. Il a été aussi nécessaire au genre humain que Dieu se fît homme pour démontrer la dignité de la nature humaine, afin qu'ainsi l'homme ne fût soumis ni aux démons, ni aux choses corporelles. En même temps, Dieu, en se faisant homme, a montré évidemment l'immensité de son amour pour les hommes, afin que désormais ils n'eussent pas pour motif de leur soumission à Dieu la crainte de la mort, que le premier homme avoit méprisée, mais bien l'affection et l'amour. En outre, Dieu a donné par là à l'homme une sorte d'exemple de cette heureuse union qui existera, par l'opération de l'intelligence, entre l'intellect créé et l'esprit incréé. Il n'est plus incroyable, en effet, que l'intellect de la créature puisse être uni à Dieu par la vision de son essence, depuis que Dieu s'est uni à l'homme en se revêtant de sa nature. Enfin, par l'incarnation, l'ouvrage de Dieu est en quelque chose achevé dans son universalité, par cette raison que l'homme, le dernier créé, retourne par une espèce de cercle à son principe, à cause de son union avec le principe de toutes choses par l'œuvre de l'incarnation.

CHAPITRE CCII.

De l'erreur de Photius sur l'incarnation du Fils de Dieu.

Ce mystère de l'incarnation divine a été anéanti par Photius, autant qu'il étoit en lui. Cet hérésiarque, en effet, à l'exemple d'Ebion, de Cérinthe et de Paul de Samosate, enseigna que Notre-Seigneur Jésus-Christ avoit été un pur homme, qu'il n'avoit pas existé avant la

---

nis divinæ. Quia enim homo à spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per seipsum redire non poterat, divina sapientia, quæ hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus jacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. Fuit etiam necessarium humano generi, ut Deus homo fieret ad demonstrandum naturæ humanæ dignitatem, ut sic homo neque dæmonibus subderetur, neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc, quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris ad homines, ut ex hoc jam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per charitatis affectum. Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatæ unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturæ Deo uniri possit ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est naturam ejus assumendo. Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

CAPUT CCII.

De errore Fotini circa incarnationem Filii Dei.

Hoc autem divinæ incarnationis mysterium Fotinus, quantum in se est, evacuavit. Nam Ebionem, et Cherintum, et Paulum Samosetanum sequens, Dominum

vierge Marie, mais qu'il avoit mérité la déification à cause des mérites et de l'excellence de sa vie, et des souffrances de sa Passion et de sa mort, de sorte qu'il étoit appelé Dieu, non par nature, mais par une grace d'adoption. Ainsi donc, il n'y auroit pas eu d'union de la divinité avec l'homme, seulement l'homme auroit été déifié par grace; ce qui ne seroit point particulier au Christ, mais lui est commun avec tous les saints, bien que dans cette grace il y en ait de plus excellents les uns que les autres.

Or cette erreur est contraire à la sainte Ecriture. Il est dit dans le premier chapitre de saint Jean : « Au commencement étoit le Verbe ; » l'Evangéliste ajoute ensuite : « Le Verbe s'est fait chair. » Donc le Verbe, qui étoit au commencement un Dieu, a pris chair, et non pas l'homme qui n'avoit pas été déifié auparavant par une grace d'adoption. De même, le Seigneur dit dans le sixième chapitre de saint Jean : « Ce n'est pas pour faire ma volonté que je suis descendu du ciel, mais bien celle de celui qui m'a envoyé. » Or, suivant l'erreur de Photius, on ne pourroit pas dire du Christ, qu'il est descendu, mais monté, quoique néanmoins l'Apôtre dise dans la quatrième Epître aux Ephésiens : « Pourquoi est-il monté, si ce n'est parce qu'il est descendu d'abord dans ces bas lieux. » D'où il donne évidemment à entendre, que le Christ ne seroit pas monté s'il n'étoit d'abord descendu préalablement.

CHAPITRE CCIII.

Erreur de Nestorius sur l'incarnation ; sa réfutation.

Nestorius, dans la vue de se soustraire à cette conséquence, s'écarta en partie de l'erreur de Photius, en affirmant que le Christ étoit Fils de Dieu, non-seulement par une grace d'adoption, mais par la nature

---

Jesum Christum fuisse purum hominem asseruit, nec ante Mariam virginem extitisse, sed quod per beatæ vitæ meritum, et patientiam mortis gloriam divinitatis promeruit, ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur.

Hic autem error authoritatibus divinæ Scripturæ contradicit. Dicitur enim *Joan.*, I : « In principio erat verbum; » et postea subdit : « Verbum caro factum est. » Verbum ergo quod erat in principio apud Deum, carnem assumpsit, non autem homo qui ante non fuerat per gratiam adoptionis deificatus. Item, Dominus dicit *Joan.*, VI : « Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. » Secundum autem Fotini errorem non conveniret Christo descendisse, sed solum ascendisse, cum tamen Apostolus dicat, *Ephes.*, IV : « Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terræ. » Ex quo manifeste datur intelligi, quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio præcessisset.

CAPUT CCIII.

Error Nestorii circa incarnationem et ejus improbatio.

Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem à Fotini errore discessit, quia posuit Christum Filium Dei non solum per adoptionis gratiam, sed per natu-

divine, dans laquelle il étoit coéternel au Père. Mais il donne aussi dans l'erreur de Photius, en disant que le Fils de Dieu n'étoit pas uni à l'homme, de manière qu'il n'y avoit qu'une seule personne divine et humaine, mais qu'il n'y avoit union que par l'habitation en lui : et ainsi cet homme qui, selon Photius, n'est Dieu que par grace seule, est appelé Dieu, selon Nestorius, non parce qu'il est véritablement Dieu, mais à cause du séjour du Fils de Dieu en lui, ce qui est une pure grace. Or cette erreur est contraire à l'autorité de la sainte Ecriture. En effet, l'Apôtre appelle cette union de Dieu avec l'homme un anéantissement, en disant du Fils de Dieu, dans l'Epître aux Philippiens : « Qui, étant l'image de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave. » Or ce n'est pas un anéantissement pour Dieu, d'habiter par grace dans une créature raisonnable, autrement le Père et l'Esprit saint seroient anéantis, parce qu'ils habitent aussi la créature raisonnable par la grace, le Seigneur disant de lui et du Père, dans saint Jean, XIV : « Nous viendrons à lui et nous habiterons en lui. » Et l'Apôtre, parlant de l'Esprit saint, dans l'Epître aux Corinthiens, IV : « L'Esprit de Dieu habite en vous. » Outre cela, il ne conviendroit pas à cet homme de parler en Dieu, s'il n'étoit pas Dieu personuellement. Ce seroit donc une immense présomption de sa part d'avoir dit : « Le Père et moi ne faisons qu'un ; » et ailleurs : « J'étois avant qu'Abraham existât. » Car le pronom Je démontre la personne de celui qui parle. Or c'étoit l'homme qui parloit ; il n'y a donc qu'une seule personne Dieu et homme tout ensemble. En conséquence, pour anéantir ces erreurs dans le Symbole des Apôtres, comme dans celui des Pères, après avoir parlé de la personne du Fils, on ajoute : Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né, a souffert, est

---

ram divinam, in qua patri extitit coæternus : partim vero cum Fotino concordat, dicens : Filium Dei non sic esse unitum homini, ut una persona fieret Dei, et hominis, sed per solam inhabitationem in ipso : et sic homo ille sicut secundum Fotinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei Filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter Filii Dei inhabitationem in ipso, quæ est per gratiam. Hic autem error authoritati sacræ Scripturæ repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis Apostolus exinanitionem nominat, dicens, *Philipp.*, II, de Filio Dei : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. » Non est autem exinanitio Dei, quod creaturam rationalem inhabitet per gratiam ; alioquin et Pater, et Spiritus sanctus exinanirentur, quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicente Domino de se, et de Patre, *Joan.*, XIV : « Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » Et Apostolus, de Spiritu sancto, I. *Cor.*, III : « Spiritus Dei habitat in vobis. » Item, non conveniret homini illi voces divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Præsumptuosissime ergo dixisset : « Ego et Pater unum sumus, et, antequam Abraham fieret, ego sum. » Ego, enim personam loquentis demonstrat : homo autem erat, qui loquebatur ; est igitur persona eadem Dei et hominis. Ad hos errores excludendos, in Symbolo tam Apostolorum quam Patrum facta mentione de persona Filii, subditur : Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus, passus, mortuus,

mort et ressuscité. On n'attribueroit pas, en effet, au Fils de Dieu, ce qui concerne l'homme, si la personne de Dieu et de l'homme n'étoit la même, parce que ce qui convient à une personne, ne convient pas par cela même à une autre; de même que de ce que certaines qualités conviennent à Paul, on ne les attribue pas par cela même à Pierre.

CHAPITRE CCIV.

De l'erreur d'Arius sur l'incarnation; sa réfutation.

Certains hérétiques, pour confesser l'unité de Dieu et de l'homme, se sont jetés dans une erreur contraire, en disant: Que dans le Christ il y avoit non-seulement une même personne divine et humaine, mais une seule nature. C'est Arius qui a donné cours à cette erreur, afin que ce qui est dit, dans l'Ecriture, du Christ, qu'il est moindre que le Père, ne pût se rapporter au Fils, qu'en tant qu'il a pris la nature humaine. Cet hérésiarque a supposé qu'il n'y avoit, dans le Christ, d'autre ame que le Verbe de Dieu, lequel, selon lui, a servi d'ame au corps du Christ. Et ainsi, lorsqu'il dit: Mon Père est plus grand que moi, ou lorsqu'on lit qu'il a prié, qu'il s'est attristé, tout cela doit être rapporté à la propre nature du Fils de Dieu. Dans cette supposition, il s'ensuit que l'union du Fils de Dieu avec l'homme s'est opérée non-seulement dans la personne, mais encore dans la nature. Il est évident, en effet, que l'unité de la nature humaine se compose de corps et d'ame. La fausseté de cette supposition a été démontrée pour ce qui regarde l'assertion de l'infériorité du Fils à l'égard du Père, lorsque nous avons fait voir plus haut que le Fils est égal au Père.

Quant à l'assertion que le Verbe de Dieu avoit tenu lieu d'ame au Christ, sa fausseté découle de tout ce que nous avons dit. En effet, nous avons montré ailleurs que l'ame étoit unie au corps comme une

---

et resurrexit. Non enim ea quæ sunt hominis, de Filio Dei prædicarentur, nisi eadem esset persona Filii Dei et hominis, quia quæ uni personæ conveniunt, non ex hoc ipso de altera prædicantur. Sicut quæ conveniunt Paulo, non ex hoc ipso prædicantur de Petro.

CAPUT CCIV.

De errore Arii circa incarnationem, et improbatio ejus.

Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam hæretici, in partem contrariam diverterunt, dicentes: Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cujus quidem erroris principium fuit ab Ario, qui, ut ea quæ in Scripturis dicuntur de Christo, quibus ostenditur minor Patre, non nisi ad ipsum Dei Filium possent referri secundum assumentem naturam posuit, in Christo non aliam animam esse quam Dei Verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima: et sic cum dicit, Pater major me est, vel cum orasse legitur, aut tristatus ad ipsam naturam Filii Dei sit referendum. Hoc autem posito, sequitur, quod unio Filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona, sed etiam in natura. Manifestum est enim, quod ex anima et corpore constituitur unitas humanæ naturæ: et hujus quidem positionis falsitas quantum ad id quod Filium minorem Patre asserit supra est declarata, cum ostendimus, Filium Patri æqualem.

Quantum vero ad id quod dicit, Verbum Dei in Christo fuisse pro anima, hujus erroris ex præmissis falsitas ostendi potest.

forme ; or il est impossible que Dieu soit la forme d'un corps, comme nous l'avons dit. Et de peur qu'Arius ne prétendît qu'il falloit entendre cela du Dieu Père suprême, on peut montrer qu'il en est de même des anges qui, dans leur nature, ne peuvent être unis à un corps par manière de forme, puisque par leur nature ils sont étrangers aux corps. A plus forte raison, le Fils de Dieu, qui a créé les anges, comme l'avance Arius, ne peut-il être la forme d'un corps. Outre cela, le Fils de Dieu, fût-il une créature, comme le dit faussement Arius, est supérieur par lui-même à tous les esprits en béatitude. Or le bonheur des anges est si grand, qu'ils ne peuvent éprouver de tristesse. Leur bonheur, en effet, ne seroit ni vrai, ni entier, s'il manquoit quelque satisfaction à leurs désirs ; car il est de la nature de la béatitude d'être finale, et le bien parfait qui constitue l'appétit dans une complète quiétude. A beaucoup plus forte raison, le Fils de Dieu ne peut pas éprouver, dans sa nature, de tristesse ou de crainte. Or on voit qu'il a éprouvé de la tristesse, lorsqu'on lit : Jésus commença à être effrayé, à s'ennuyer et s'attrister ; il avoue lui-même sa crainte, en disant : « Mon ame est triste jusqu'à la mort. » Or il est évident que ce n'est pas le corps qui craint, mais bien quelque substance appréhensive. Il faut donc qu'entre le Verbe et le corps il y ait eu, dans le Christ, une autre substance, susceptible d'éprouver de la tristesse ; et cette substance, nous l'appelons ame. En outre, si le Christ a revêtu ce qui nous appartient, pour nous purifier de nos péchés, nous avions bien plus besoin d'être purifiés dans notre ame, qui avoit été la source et qui est le sujet du péché. Il n'a donc pas pris un corps sans ame, mais il a pris un corps avec une ame, par cette raison qu'il devoit plus particulièrement prendre une ame.

Ostensum est enim supra, animam corpori uniri ut formam : Deum autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arius hoc diceret de Summo Deo Patre intelligendum, idem et de angelis ostendi potest, quod secundum naturam corpori non possunt uniri per modum formæ, cum sint secundum naturam suam à corporibus separati. Multo igitur minus Filius Dei, per quem facti sunt angeli, ut etiam Arius confitetur, corporis forma esse non potest. Præterea, Filius Dei etiam si sit creatura ut Arius mentitur, tamen secundum ipsum in beatitudine præcedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta angelorum beatitudo, quod tristitiam habere non possunt. Non enim esset vera et plena felicitas, si aliquid eorum votis deficeret. Est enim de ratione beatitudinis ut sit finale, et perfectum bonum, totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei Filius tristari potest, aut timere, secundum suam naturam. Legitur autem tristatus, cum dicitur : Cœpit Jesus pavere et tædere, et mœstus esse, et ipse etiam suam tristitiam profitetur, dicens : « Tristis est anima mea usque ad mortem. » Manifestum est autem, tristitiam non esse corporis, sed alicujus apprehensivæ substantiæ. Oportet igitur propter Verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam, quæ tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam. Rursus, si Christus propterea assumpsit quæ nostra sunt, ut nos à peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, à qua origo peccati processerat, et quæ est subjectum peccati ; non igitur corpus assumpsit sine anima, sed quia principalius animam et corpus cum anima.

CHAPITRE CCV.

De l'erreur d'Apollinaire sur l'incarnation; sa réfutation.

On réfute, par ces mêmes raisons, l'erreur d'Apollinaire qui, après avoir adopté d'abord l'hérésie d'Arius, admet ensuite dans le Christ une ame différente du Verbe. Mais comme il ne suivoit pas le sentiment d'Arius sur le Fils de Dieu, qu'il dit être une créature, et comme on dit du Christ plusieurs choses qui ne peuvent pas être attribuées au corps, et ne peuvent convenir au Créateur, telles que la tristesse, la crainte et autres semblables sensations, il fut obligé à la fin de supposer dans le Christ une certaine ame qui rendît le corps sensible, et qui pût être le sujet de ces sensations, mais privée de raison et d'intelligence; dans ce sentiment, le Verbe tenoit lieu au Christ-Homme d'intelligence et de raison. Cette doctrine est fausse sous plusieurs rapports. Et d'abord parce qu'il est contre nature qu'une ame non raisonnable soit la forme d'un homme, quoique néanmoins elle ait la forme d'un corps. Or il est à croire qu'il n'y a eu rien de monstrueux et contre nature dans l'incarnation du Christ. En second lieu, cette assertion est fausse, parce qu'elle iroit contre la fin de l'incarnation, qui est la restauration de la nature humaine dont la réhabilitation, commence spécialement par la partie intellectuelle, qui peut participer au péché. C'est pourquoi il convenoit surtout que le Christ s'appropriât la partie intellectuelle de l'homme. On dit aussi que le Christ éprouve de l'admiration; or il n'appartient qu'à une ame raisonnable d'éprouver un tel sentiment, qui ne peut en aucune façon convenir à Dieu. Donc, comme la tristesse oblige d'admettre dans le Christ une ame sensitive, l'admiration contraint également de supposer une partie intellectuelle de l'ame.

CAPUT CCV.

De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio ejus.

Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arium secutus, in Christo aliam animam esse posuit, quam Dei Verbum. Sed quia non sequebatur Arium in hoc, quod Filium Dei diceret creaturam: multa autem dicuntur de Christo, quæ nec corpori attribui possunt, nec creatori convenire, ut tristitia, timor, et hujusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo, quæ corpus sensificaret, et quæ harum passionum posset esse subjectum, quæ tamen ratione et intellectu carebat: ipsum autem verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse. Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem, quia hoc est contra naturæ rationem, ut anima non rationalis sit forma hominis, cum tamen formam corporis habeat. Nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo, quia fuisset contra incarnationis finem, qui est reparatio humanæ naturæ, quæ quidem principalius incipit reparari quantum ad intellectivam partem, quæ particeps peccati esse potest. Unde præcipue conveniens fuit, ut intellectivam hominis partem assumeret. Dicitur etiam Christus admiratus fuisse: admirari autem non est nisi animæ rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sicut igitur tristitia cogit in Christo ponere animam sensitivam, sic admiratio cogit ponere in Christo partem animæ intellectivam.

CHAPITRE CCVI.

De l'erreur d'Eutichès, qui suppose l'union dans la nature.

Eutichès a suivi ces hérésiarques en quelques points. Il a, en effet, avancé qu'il y avoit unité de nature divine et humaine après l'incarnation; mais il n'a pas dit qu'il manquât au Christ une ame, une intelligence, ou rien de ce qui est nécessaire pour l'intégrité de la nature. Néanmoins, la fausseté de cette opinion est évidente. En effet, la nature divine est en soi parfaite et incommutable. Une nature qui est parfaite en soi, ne peut se confondre avec une autre dans une unité de nature, qu'en se convertissant elle-même en cette autre nature, comme la nourriture en celui qui la prend, ou en la transformant en son essence, comme le feu transforme le bois, ou en se transformant l'une et l'autre en une troisième nature, comme les éléments en un corps mixte. Or l'immutabilité divine repousse toutes ces suppositions, car ce qui se transforme, ou ce qui s'amalgame, n'est pas immuable. Il n'est donc pas possible que la nature divine, parfaite en soi, se confonde en même temps avec une nature quelconque. Outre cela, suivant l'ordre des choses, l'addition d'une perfection plus grande change l'espèce de la nature; car ce qui est et vit seulement, comme la plante, est d'une espèce différente de ce qui a simplement l'être. De même, ce qui est, vit et sent, comme l'animal, est d'une espèce différente de ce qui n'a que l'être et la vie, comme la plante. Enfin, ce qui a l'être, la vie, le sentiment et l'intelligence, comme l'homme, est d'une espèce différente de ce qui n'a que l'être, la vie et la sensation, comme la brute. Si donc la nature que l'on donne au Christ a, outre ces qualités, quelque chose de divin, il s'ensuit que cette nature est d'une autre espèce que la nature humaine, de même

---

CAPUT CCVI.

De errore Eutychetis ponentis unionem in natura.

Hos autem quantum ad aliquid Eutyches secutus est. Posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem: non tamen posuit, quod Christo deesset, vel anima, vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem spectat naturæ. Sed et hujus opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta et incommutabilis est. Natura enim quæ in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram, sicut cibus in cibatum, vel alterum convertatur in ipsum, sicut in ignem ligna, vel utrumque transmutetur in tertium, sicut elementa in corpus mixtum: hæc autem omnia removet divina immutabilitas. Non enim immutabile est, neque quod in alterum convertitur, neque quod in alterum conveniri potest. Cum ergo natura divina in se sit perfecta, nullo modo potest esse, quod simul cum aliqua natura in unam naturam conveniat. Rursum, si quis rerum ordinem consideret, additio majoris perfectionis variat naturæ speciem. Alterius enim speciei est, quod est, et vivit tantum, ut planta, quam quod est tantum. Quod autem est et vivit, et sentit, ut animal, est alterius speciei, quam quod est et vivit tantum, ut planta. Item, quod est, vivit, sentit et intelligit, ut homo, est alterius speciei, quam quod est, vivit, et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa una natura, quæ ponitur esse Christi, supra hæc omnia habuit, quod divinum est,

que la nature humaine diffère de celle de la brute. Le Christ n'étoit donc pas un homme de la même nature que les autres, ce qui est démontré faux, parce qu'il tiroit son origine des hommes selon la chair, ainsi que l'expose saint Matthieu au commencement de son Evangile, en disant : « Livre de la génération de Jésus-Christ, Fils de David, Fils d'Abraham. »

CHAPITRE CCVII.

Contre l'erreur de Manès, qui disoit que le Christ n'avoit eu qu'un corps fantastique.

Comme Photius anéantissoit l'incarnation, en enlevant au Christ sa nature divine, Manès en fit autant, en lui enlevant la nature humaine. Parce qu'il supposoit que toute créature corporelle étoit l'œuvre du démon, et qu'il n'étoit pas convenable que le Fils d'un Dieu bon revêtît la créature du démon, il prétendit en conséquence que le Christ n'avoit pas eu une chair véritable, mais bien fantastique ; et il affirmoit que tout ce qu'on raconte du Christ, dans l'Evangile, ayant rapport à la nature humaine, n'étoit pas réel, mais illusoire. Or cette supposition est évidemment contraire à l'Ecriture, qui proclame que le Christ est né d'une vierge, qu'il a été circoncis, qu'il a eu faim, qu'il a mangé, et a été soumis à d'autres épreuves qui se rapportent à la nature humaine. Il faudroit, en conséquence, que le texte des Evangiles, qui relate toutes ces choses du Christ, fût faux. De plus, le Christ dit de lui : « Je suis né et venu dans le monde, pour rendre témoignage à la vérité. » Or, il n'auroit pas été un témoin de la vérité, mais bien de la fausseté, s'il avoit fait voir en lui ce qui n'y étoit pas, surtout après avoir prédit qu'il souffriroit ce qu'il n'eût pu souffrir

---

consequens est, quod illa natura alterius fuerit speciei à natura humana, sicut natura humana à natura bruti animalis. Neque Christus igitur fuit homo ejusdem speciei, quod falsum esse ostenditur ex hoc, quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut *Matth.* ostendit in principio Evangelii sui, dicens : « Liber generationis Jesu Christi, Filii David, Filii Abraham. »

CAPUT CCVII.

Contra errorem Manichæi dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum.

Sicut autem Fotinus evacuavit incarnationis mysterium, divinam naturam à Christo auferendo, sic Manichæus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream à diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens, ut boni Dei Filius assumeret diaboli creaturam, ideo posuit, Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantum, et omnia quæ in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, et non in veritate facta fuisse asserebat. Hæc autem positio manifeste sacræ Scripturæ contradicit, quæ Christum asserit de Virgine natum, circumcisum, esurisse, comedisse, et alia pertulisse, quæ pertinent ad humanæ carnis naturam. Falsa igitur esset evangeliorum scriptura hæc narrans de Christo. Rursus, ipse Christus de se dicit : « In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. » Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset, quod non erat, præsertim cum prædixerit, se passurum quæ sine vera carne pati non

sans une véritable chair, savoir, qu'il seroit livré aux mains des hommes, qu'il seroit conspué, flagellé, crucifié. Donc, dire que le Christ n'avoit pas une véritable chair, et qu'ainsi il n'avoit pas souffert en réalité, mais en apparence, c'est taxer le Christ de fausseté. En outre, c'est le fait d'un fourbe, de détruire dans l'esprit des hommes une opinion vraie. Or le Christ bannit cette opinion de l'esprit de ses disciples; car, lorsqu'il apparut à ses disciples, après sa résurrection, ceux-ci s'imaginant que c'étoit un esprit ou un fantôme, il leur dit, pour écarter le soupçon de leur esprit : « Touchez-moi, et vous verrez qu'un esprit n'a ni chair ni os, ainsi que moi. » Et dans un autre endroit, il dit à ses disciples qui, le voyant marcher sur les flots, le prenoient pour un fantôme et en étoient effrayés : « C'est moi, ne craignez rien. » Si donc l'opinion que nous combattons est vraie, il faut absolument dire que le Christ étoit un trompeur. Or le Christ est la vérité, comme il le dit de lui-même. Donc cette opinion est fausse.

CHAPITRE CCVIII.

Le Christ avoit un corps véritable, et non un corps venu du ciel, comme le prétend Valentin.

Valentin, tout en avouant que le Christ avoit eu un corps véritable, disoit néanmoins qu'il n'avoit pas tiré sa chair de la substance de la sainte Vierge, mais qu'il avoit apporté du ciel un corps tout formé, qui passa par la sainte Vierge sans rien recevoir d'elle, comme l'eau passe par un canal. Cette assertion est également contraire à la sainte Ecriture; car l'Apôtre dit dans l'Epître aux Romains : « Qui lui a été fait de la race de David, selon la chair. » Et dans l'Epître aux Galates : « Dieu a envoyé son Fils unique engendré de la femme. » Saint Mat-

---

potuisset, sed quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur, crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec hujusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpessum, est Christo imponere falsitatem. Adhuc, veram opinionem à cordibus hominum removere, est hominis fallacis : Christus autem hanc opinionem à cordibus discipulorum removit. Cum enim post resurrectionem discipulis apparuit, qui eum spiritum, vel phantasma esse existimabant, ad hujusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam dixit : « Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere; » et in alio loco cum supra mare ambularet, existimantibus eum discipulis esse phantasma, et ob hoc eis in timore constitutis Dominus dixit : « Ego sum, nolite timere. » Si igitur hæc opinio vera est, necesse est dicere, Christum fuisse fallacem : Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit; hæc igitur opinio est falsa.

CAPUT CCVIII.

Quod Christus verum corpus habuit, non de cœlo, contra Valentinum.

Valentinus autem, et si verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen, eum carnem non assumpsisse de Virgine, sed attulisse corpus de cœlo formatum, quod transivit per Virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem : hoc etiam veritatis Scripturæ contradicit. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, I : « Qui factus est ei ex semine David secundum carnem; » et *ad Galat.*, IV, dicit : « Misit Deus Filium suum unigenitum factum ex muliere. » *Matth.* autem dicit :

thieu dit aussi : « Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé le Christ. » Il la nomme ensuite sa mère, en ajoutant : « Sa mère ayant épousé Joseph. » Or toutes ces choses ne seroient pas vraies, si le Christ n'avoit pas tiré sa chair de la sainte Vierge ; il est donc faux qu'il ait apporté son corps du ciel. Ce que dit l'Apôtre, dans la première Epître aux Corinthiens, doit s'entendre dans ce sens qu'il est descendu du ciel selon la divinité, mais non selon la substance de son corps : « Le second homme venu du ciel est céleste. » En outre, il n'y auroit pas de raison pour que le Fils de Dieu, apportant son corps du ciel, fût entré dans le sein de la Vierge, s'il ne devoit rien tirer de sa substance. Ce seroit plutôt une supercherie, de montrer, en sortant du sein de sa mère, qu'il avoit reçu d'elle une chair, tandis qu'il n'en seroit rien. Donc, toute fausseté étant étrangère au Christ, il faut tout simplement avouer que le Christ est sorti du sein de sa mère, en tirant sa chair de sa propre substance.

CHAPITRE CCIX.

Quelle est l'opinion de foi sur l'incarnation.

Nous pouvons donc conclure de ce qui a été dit, que selon la vérité de la foi catholique, il y avoit dans le Christ un vrai corps de notre nature, une véritable ame raisonnable, et en même temps la divinité parfaite. Or ces trois substances s'unissent en une seule personne, mais non en une seule nature. Pour exposer cette vérité, certains esprits se sont engagés dans des voies erronées. Quelques-uns, en effet, considérant que ce qui survient à quelqu'un, après le complément de l'être, lui est ajouté accidentellement, comme l'habit à l'homme, ont supposé que l'humanité ne fut unie à la divinité, dans la personne du Fils, que

---

« Et Jacob genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus, » et postmodum eam ejus matrem nominat subdens : « Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph ; » hæc autem vera non essent, si Christus de Virgine carnem non assumpsisset ; falsum est igitur, quod corpus cœleste attulerit. Sed quod Apostolus, I, *ad Cor.*, XV, dicit : « Secundus homo de cœlo cœlestis, » intelligendum est, quod de cœlo descendit secundum divinitatem, non autem secundum substantiam corporis. Adhuc, nulla ratio esset quare corpus de cœlo afferens Dei Filius, uterum Virginis introisset, si ex ea nil assumeret. Sed magis videretur esse fictio quædam, dum ex utero matris egrediens demonstraret, se ab ea accepisse carnem, quam non acceperat. Cum igitur omnis falsitas à Christo sit aliena, simpliciter confitendum est, quod Christus sic processit ex utero Virginis, quod ex ea carnem accepit.

CAPUT CCIX.

Quæ sit sententia fidei circa incarnationem.

Ex præmissis igitur colligere possumus, quod in Christo secundum veritatem catholicæ fidei fuit verum corpus nostræ naturæ : vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta deitas. Hæ autem tres substantiæ in unam personam conveniunt, non autem in unam naturam. Ad cujus etiam veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam, quod omne quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter ei adjungitur, ut homini vestis, posuerunt, quod humanitas accidentali unione fuerit in persona Filii divinitati conjuncta ; ita scilicet quod natura assumpta

d'une union accidentelle ; de manière que la nature qui étoit revêtue, étoit, par rapport à la personne du Fils, comme l'habit pour l'homme. Ils apportoient en preuve ce que l'Apôtre dit aux Philippiens du Christ : « Qu'il a été trouvé semblable à un homme dans sa vie de relation. » Ils considéroient encore que de l'union de l'ame avec le corps il résulte un certain individu d'une nature raisonnable, que l'on appelle une personne. Si donc l'ame, dans le Christ, avoit été unie au corps, ils ne pouvoient s'empêcher de reconnoître, comme conséquence, que cette union constituoit une personne. Il s'ensuivroit donc qu'il y a deux personnes dans le Christ, savoir, la personne qui prend, et la personne qui est prise ; car, dans l'homme revêtu, il n'y a pas deux personnes, parce que le vètement n'a point le caractère d'une personne. Or si le vêtement étoit une personne, il s'ensuivroit qu'il y a deux personnes dans l'homme vêtu. Pour se débarrasser de cette difficulté, quelques-uns ont supposé que l'ame du Christ n'avoit jamais été unie au corps, mais que la personne du Fils de Dieu avoit pris séparément une ame et un corps. Mais, dans cette opinion, en voulant éviter un inconvénient, on tombe dans un plus grand. Il s'ensuit nécessairement, en effet, que le Christ n'a pas été un vrai homme. La vérité de la nature humaine exige l'union d'une ame et d'un corps ; car il n'y a d'homme, que l'être composé de l'une et de l'autre. Il s'ensuivroit aussi que le Christ n'a pas eu une véritable chair, et qu'aucun de ses membres n'a été réel, parce que, sans l'ame, il n'y a ni œil, ni main, ni chair, ni figure, autrement que d'une manière équivoque, comme un objet peint ou sculpté. Il s'ensuivroit encore que le Christ n'est pas véritablement mort ; car la mort est la perte de la vie. Il est évident que la Divinité n'a pu perdre la vie par la mort ; et son corps n'a pu être vivant, s'il n'a été uni à une ame. Il s'ensuivroit en-

---

se haberet ad personam Filii Dei, sicut vestis ad hominem. Ad cujus confirmationem inducebant, quod Apostolus dicit *ad Philipp.* de Christo, quod « habitu inventus est ut homo. » Rursus considerabant, quod ex unione animæ et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturæ, quod nominatur persona. Si igitur anima in Christo fuisset corpori unita, videre non poterant, quin sequeretur, quod ex tali unione constitueretur persona. Sequeretur ergo in Christo duas esse personas, scilicet personam assumentem, et personam assumptam : in homine enim induto non sunt duæ personæ, quia indumentum rationem personæ non habet. Si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas. Ad hoc igitur excludendum posuerunt quidam animam Christi unitam nunquam fuisse corpori, sed quod persona Filii Dei animam et corpus separatim assumpsit. Sed hæc opinio dum unum inconveniens vitare nititur, incidit in majus. Sequitur enim ex necessitate, quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanæ naturæ requirit animæ et corporis unionem : nam homo est, qui ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod Christus non fuerit vera caro, nec aliquod membrum ejus habuit veritatem. Remota enim anima non est oculus, aut manus, aut caro, et os, nisi æquivoce, sicut pictus, aut lapideus. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit : mors non est privatio vitæ. Manifestum est non quod divinitatis vita per mortem privari non potuit ; corpus autem vivum esse non potuit, si ei anima conjuncta non fuit. Se-

fin que le corps du Christ n'a pu être sensible, car le corps n'a de sensibilité que par l'ame qui lui est unie.

Outre cela, cette opinion tombe dans l'erreur de Nestorius, qu'elle se propose d'éviter. En effet, Nestorius a erré, en ce qu'il a supposé que le Verbe de Dieu avoit été uni au Christ-Homme par l'inhabitation de la grace, de façon que le Verbe de Dieu avoit été dans cet homme comme dans son temple. Or, peu importe, quant au but, de dire que le Verbe est dans l'homme comme dans son temple, ou de dire que la nature humaine s'adjoint au Verbe, comme un habit à un homme vêtu; seulement cette dernière opinion est plus détestable, parce qu'elle ne peut confesser que le Christ est un homme véritable. C'est donc à bon droit que cette opinion a été condamnée. En outre, un homme vêtu ne peut pas être la personne de l'habit ou du vètement, ni être en aucune manière regardé comme étant de l'espèce du vêtement. Si donc le Fils de Dieu a revêtu la nature humaine comme un vêtement, il ne pourra, en aucune façon, être estimé une personne de la nature humaine; on ne pourra pas dire non plus que le Fils de Dieu soit de la même espèce que les autres hommes, bien que l'Apôtre dise de lui, « qu'il a été fait à la ressemblance des autres hommes. » D'où il résulte évidemment qu'il faut rejeter absolument cette opinion.

CHAPITRE CCX.

Il n'y a pas deux suppôts dans le Christ.

D'autres voulant éviter les inconvénients dont nous avons parlé, ont admis, il est vrai, que dans le Christ l'ame avoit été unie au corps, et que cette union avoit constitué un certain homme, que l'on dit avoir été revêtu par le Fils de Dieu en unité de personne; à raison de cette

---

queretur etiam ulterius, quod Christi corpus sentire non potuit : non nisi sentit corpus nisi per animam sibi conjunctam.

Adhuc autem hæc opinio in errorem Nestorii relabitur, quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius, quod posuit verbum Dei homini Christo fuisse unitum secundum inhabitationem gratiæ, ita quod verbum Dei fuerit in illo homine, sicut in templo suo. Nihil autem refert dicere quantum ad propositum pertinet, quod verbum est in homine, sicut in templo, et quod natura humana verbo adveniat, ut vestimentum vestito, nisi quod in tantum hæc opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur hæc opinio non immerito condemnata. Adhuc autem, homo vestitus non potest esse persona vestis, aut indumenti, nec aliquo modo dici potest, quod sit in specie indumenti. Si igitur Filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanæ naturæ, nec etiam dici poterit, quod Filius Dei sit ejusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen Apostolus dicit, quod « est in similitudine hominum factus. » Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

CAPUT CCX.

Quod in ipso non sunt duo supposita.

Alii vero prædicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Christo animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quemdam hominem constitutum fuisse, quem dicunt à Filio Dei in unitatem personæ assumptum, ratione cujus assumptionis illum hominem dicunt esse

susception, ils appellent cet homme Fils de Dieu, et disent que le Fils de Dieu est cet homme. Et en disant que cette susception se borne à l'unité de personne, ils avoueroient, il est vrai, que dans le Christ il y a une personne Dieu et homme tout ensemble. Mais comme cet homme, qu'ils disent composé de corps et d'ame, est une espèce de suppôt ou d'hypostase de la nature humaine, ils admettent dans le Christ deux suppôts ou deux hypostases : l'un, de la nature humaine, créé et temporel; l'autre, de la nature divine, incréé et éternel. Quoique cette assertion semble s'éloigner de l'erreur de Nestorius, quant aux termes, si on l'examine de près, on voit qu'elle tombe dans l'erreur de cet hérésiarque. Il est évident, en effet, qu'une personne est une substance individuelle de la nature raisonnable; or la nature humaine est raisonnable. D'où il suit que par cela même que l'on admet dans le Christ une hypostase ou un suppôt de la nature humaine, temporel et créé, on admet aussi en lui une personne temporelle créée. C'est effectivement ce que signifie le mot de suppôt ou d'hypostase, savoir, une substance individuelle. Donc, en admettant dans le Christ deux suppôts ou deux hypostases, s'ils comprennent ce qu'ils disent, ils doivent forcément admettre deux personnes. Outre cela, les choses qui diffèrent en suppôt, sont telles que ce qui est propre à une, ne peut convenir à l'autre. Si donc le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ne sont pas le même suppôt, il s'ensuit que les choses qui regardent le Fils de l'homme ne peuvent être attribuées au Fils de Dieu, et *vice versa*. On ne pourra donc pas dire que Dieu a été crucifié, qu'il est né d'une Vierge, ce qui est précisément l'hérésie impie de Nestorius. Si à cela on disoit que ce qui appartient à cet homme est attribué au Fils de Dieu, et *vice versa*, à cause de l'unité de personne, quoiqu'il y ait différents suppôts, cette explication n'a

Filium Dei, et Filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem prædictam ad unitatem personæ dicunt esse terminatam, confiterentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis : sed quia hic homo quem ex anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum, vel hypostasim humanæ naturæ, ponunt in Christo duo supposita, et duas hypostases, unum naturæ humanæ creatum et temporale, aliud divinæ naturæ increatum et æternum. Hæc autem positio licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim, quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturæ, humana autem natura rationalis est : unde, et ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasis, vel suppositum naturæ humanæ temporale, et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo temporalis creata : hoc enim est quod nomine suppositi, vel hypostasis significatur, scilicet individua substantia : ponentes ergo in Christo duo supposita, vel duas hypostases, si quod dicunt, intelligunt, necesse habent ponere duas personas. Item, quæcumque supposito differunt, ita se habent, quod ea quæ sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si ergo non est idem suppositum Filius Dei, et Filius hominis, sequitur, quod ea quæ sunt Filii hominis, non possunt attribui Filio Dei, nec econverso. Non ergo poterit dici Deus crucifixus, aut natus ex Virgine, quod est Nestorianæ impietatis. Si quis autem ad hæc dicere velit, quod ea quæ sunt hominis illius, Filio Dei attribuuntur, et econverso propter unitatem personæ, quamvis sint

absolument aucune valeur. Il est clair, en effet, que le suppôt éternel du Fils de Dieu n'est autre que sa propre personne; en conséquence, tout ce que l'on dit du Fils de Dieu à raison de sa personne, se disoit également de lui à raison de son suppôt. Mais les choses qui sont de l'homme ne se disent pas de lui à raison de son suppôt, parce qu'on prétend que le Fils de Dieu diffère de suppôt avec le Fils de l'homme. On ne pourra donc pas attribuer au Fils de Dieu, à raison de la personne, ce qui est propre au Fils de l'homme, comme naître d'une vierge, mourir, et autres choses semblables. De plus, si l'on applique le nom de Dieu à un suppôt temporel, ce fait sera récent et nouveau. Mais tout ce qui est appelé Dieu récemment et nouvellement, n'est Dieu que parce que cela a été fait Dieu; or ce qui a été fait Dieu, n'est pas naturellement Dieu, mais seulement par adoption. Il s'ensuit donc que cet homme n'a pas été véritablement et naturellement Dieu, mais seulement par adoption, ce qui revient encore à l'erreur de Nestorius.

CHAPITRE CCXI.

Qu'il n'y a dans le Christ qu'un suppôt et une personne.

Il faut donc dire que dans le Christ, non-seulement il n'y a qu'une seule personne Dieu et homme tout ensemble, mais encore un seul suppôt et une seule hypostase; tandis qu'il n'y a pas unité de nature, mais dualité. Pour rendre cela évident, il faut considérer que ces mots, personne, hypostase, suppôt, désignent quelque chose d'entier; car on ne peut pas dire que la main, la chair, ou toute autre partie, soit une personne, une hypostase ou un suppôt, mais bien tout ce qui constitue l'homme. Mais les mots qui sont communs aux substances individuelles et aux accidents, comme l'individualité, la singularité,

---

diversa supposita, hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim, quod suppositum æternum Filii Dei non est aliud quam ipsa ejus persona. Quæcumque igitur dicuntur de Filio Dei ratione suæ personæ, dicerentur de ipso ratione sui suppositi: sed ea quæ sunt hominis, non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur Filius Dei à Filio hominis, supposito differre. Neque igitur ratione personæ de Filio Dei dici poterunt, quæ sunt propria Filiis hominis, ut nasci de Virgine, mori, et similia. Adhuc, si de supposito aliquo temporali Dei nomen prædicetur, hoc erit recens et novum: sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus, nisi quia factum est Deus: quod autem est factum Deus, non est naturaliter Deus, sed per adoptionem solum. Sequitur ergo, quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus; sed solum per adoptionem, quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

CAPUT CCXI.

Quod in Christo est unum tantum suppositum, et est una tantum persona.

Sic igitur oportet dicere, quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum, et una hypostasis; natura autem non una, sed duæ. Ad cujus evidentiam considerare oportet, quod hæc nomina, persona, hypostasis, et suppositum, integrum quoddam designant. Non enim potest dici, quod manus, aut caro, aut quæcumque aliarum partium sit persona, vel hypostasis, aut suppositum, sed hoc totum quod est hic homo. Ea vero nomina quæ sunt communia individui substantiarum, et accidentium, ut individuum, et singulare, possunt et toti, et partibus

peuvent s'appliquer au tout et aux parties. Les *parties ont quelque* chose de commun avec les accidents, savoir, qu'elles n'existent pas par elles-mêmes, mais par leur adhésion à d'autres, quoique d'une manière différente. On peut donc dire que la main de Sortès ou de Platon est une façon d'individu, quelque chose de particulier, quoiqu'elle ne soit ni une hypostase, ni un suppôt, ni une personne. Il faut encore considérer que la *réunion* de certaines choses, considérée en elle-même, constitue quelquefois, il est vrai, quelque chose d'entier, tandis que dans d'autres cas elle ne le fait pas, à cause de l'addition d'une autre chose, comme dans la pierre, la réunion des quatre éléments produit quelque chose d'entier. Ce qui fait que ce qui est composé des éléments peut être appelé, dans la pierre, ou hypostase, ou suppôt de *cette* pierre, mais non personne, parce que ce n'est pas une hypostase de la nature raisonnable. Mais, dans un animal, la combinaison des éléments ne constitue pas quelque chose d'entier, mais une partie, savoir, le corps; parce que, pour compléter l'animal, il faut quelque chose de plus, une ame. C'est pour cela que la combinaison des éléments, dans l'animal, ne constitue pas un suppôt ou une hypostase. *Il faut* que l'animal soit complet, pour faire une hypostase, un suppôt. La combinaison des éléments n'est pas moins efficace dans l'animal que dans la pierre; elle l'est au contraire bien davantage, parce qu'elle se rapporte à une chose plus noble. Ainsi donc, dans les autres hommes, l'union de l'ame et du corps constitue une hypostase, un suppôt; car après ces deux choses, il n'y a plus rien.

Dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, au contraire, outre l'ame et le corps, il y a une troisième substance, la divinité. Le suppôt ou l'hypostase, pas plus que la personne, qui est un composé de corps et d'ame, ne sont donc pas séparés; mais le suppôt, l'hypostase ou la

---

aptari. Nam partes cum accidentibus aliquid habent commune, scilicet quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici, quod manus Sortis et Platonis est quoddam individuum, vel singulare quoddam, licet non sit hypostasis, vel suppositum, vel persona. Est etiam considerandum ulterius, quod aliquorum conjunctio per se considerata, quandoque quidem facit aliquod integrum, quæ in alia propter additionem alterius non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commissio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde illud quod est ex elementis constitutum, in lapide potest dici suppositum, vel hypostasis quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturæ rationalis. *Compositio autem elementorum* in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus: quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam: unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum, vel hypostasim: sed hoc animal totum est hypostasis vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus est efficax in animali elementorum compositio, quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem. Sic *igitur* in aliis hominibus unio animæ et corporis constituit hypostasim, et suppositum, quia nihil aliud est præter hæc duo.

In domino autem Jesu Christo præter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas. Non ergo est seorsum suppositum, vel hypostasis, sicut nec persona *id quod* est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis,

personne, est un composé de trois substances, le corps, l'ame et la divinité ; et ainsi dans le Christ, il n'y a qu'un suppôt, une hypostase, comme il n'y a qu'une seule personne. L'ame s'adjoint au corps, d'une autre manière que la divinité à l'un et à l'autre. L'ame s'unit au corps comme sa forme, et de cette union de deux substances, il résulte une nature qui est appelée nature humaine. La divinité, au contraire, ne s'adjoint pas à l'ame et au corps par manière de forme, ni par manière de partie, car cela est contraire à la perfection divine. C'est pourquoi il ne se constitue pas une nature de la divinité, de l'ame et du corps ; mais la nature divine, en elle-même entière et pure, a revêtu d'une certaine manière, incompréhensible et ineffable, la nature humaine composée de corps et d'ame ; ce qui est un acte de sa puissance infinie.

Nous voyons, en effet, que plus un agent a de puissance, plus l'instrument qu'il emploie pour opérer est en rapport avec cette puissance. Comme donc la puissance divine est infinie à cause de son infinité, et incompréhensible, ainsi le mode par lequel le Christ s'est uni à la nature humaine, comme une espèce d'organe, pour opérer le salut du genre humain, est pour nous ineffable, et l'emporte sur toute autre union de Dieu avec la créature. Et comme, ainsi que nous l'avons dit, la personne, l'hypostase et le suppôt désignent quelque chose d'entier, si la nature est dans le Christ comme une partie, et non comme quelque chose d'entier, comme l'ame dans la composition de l'homme, la personne unique du Christ ne viendroit pas du côté de la nature divine seulement, mais elle seroit un composé de trois choses, comme dans l'homme la personne, l'hypostase et le suppôt sont ce qui est composé de corps et d'ame. Mais parce que la nature divine est quelque chose

---

vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum, et una hypostasis. Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori, ut forma ejus existens, unde his duobus constituitur una natura, quæ dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animæ et corpori per modum formæ, neque per modum partis, hoc enim est contra rationem divinæ perfectionis. Unde ex divinitate, et anima, et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens, sibi quodammodo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute ejus processit.

Videmus enim quod quanto aliquod agens est majoris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita, et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanæ salutis effectum est nobis ineffabilis, et excellens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. Et quia sicut jam diximus, persona, hypostasis, et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturæ divinæ, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis, et suppositum est, quod ex anima et corpore constituitur : sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quamdam

d'entier qui a revêtu la nature humaine par une certaine union ineffable, la personne est constituée, du côté de la nature divine, comme l'hypostase et le suppôt. D'autre part, l'ame et le corps sont attirés à la personnalité de la personne divine, de manière à ce qu'il y ait la personne du Fils de Dieu, comme aussi la personne du Fils de l'homme, comme l'hypostase et le suppôt. On peut trouver, dans les créatures, un exemple tel quel de ce mode d'union. L'union du sujet et de l'accident ne produit pas une troisième entité; c'est pourquoi, dans cette union, le sujet ne se présente pas comme partie, mais comme quelque chose d'entier, qui est la personne, l'hypostase et le suppôt. L'accident, au contraire, est attiré à la personnalité du sujet, de manière qu'il y ait une même personne de l'homme et de l'homme blanc, comme aussi la même hypostase et le même suppôt. Ainsi donc, d'après cette similitude plus ou moins juste, la personne, l'hypostase et le suppôt du Fils de Dieu, est la personne, l'hypostase et le suppôt de la nature humaine dans le Christ. Aussi, il en est qui, à cause de cette comparaison, ont osé dire que la nature humaine, dans le Christ, dégénère en accident, et se touve unie accidentellement au Fils de Dieu, confondant ainsi la réalité avec son image. Il est donc évident, d'après tout ce qui a été dit, que dans le Christ il n'y a pas d'autre personne que la personne éternelle, qui est la personne du Fils de Dieu, ni d'autre hypostase ou suppôt. D'où il résulte que lorsqu'on dit, cet homme, en parlant du Christ, cette locution implique un suppôt éternel. Néanmoins, ce terme d'homme n'est pas pour cela appliqué au Christ et aux autres hommes, d'une manière équivoque; car l'équivoque ne se prend pas suivant la diversité de supposition, mais d'après la diversité de signification. Or le terme d'homme, appliqué à Pierre et au Christ, signifie la même chose, savoir, la nature

---

ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinæ naturæ, et similiter hypostasis, et suppositum. Anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personæ divinæ, ut sit persona Filii Dei, sicut etiam persona Filii hominis, ut hypostasis, et suppositum. Potest autem hujusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subjectum enim et accidens non sic uniuntur, ut ex eis aliquod tertium constituatur : unde subjectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam quod est persona, hypostasis, et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subjecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis, et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quamdam, persona, hypostasis, et suppositum Filii Dei est persona, hypostasis, et suppositum humanæ naturæ in Christo : unde quidam propter hujusmodi similitudinem dicere præsumpserunt, quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei Filio uniretur, veritatem à similitudine non discernentes. Patet igitur ex præmissis, quod in Christo non est alia persona nisi æterna, quæ est persona Filii Dei, nec alia hypostasis, aut suppositum; unde cum dicitur, hic homo, demonstrato Christo, importatur suppositum æternum. Nec tamen propter hoc æquivoce dicitur hoc nomen, homo, de Christo et de aliis hominibus. Æquivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit, quia hic supponit suppositum æternum Filii Dei,

humaine, mais non le même suppôt; car, dans un cas, il suppose le suppôt éternel du Fils de Dieu, et dans l'autre, le suppôt créé. Mais comme on peut appliquer à chaque suppôt d'une nature quelconque les choses qui conviennent à la nature dont il est le suppôt, et comme dans le Christ il n'y a qu'un suppôt pour la nature divine et pour la nature humaine, il est clair que l'on peut attribuer à ce suppôt de l'une et l'autre nature, soit qu'il se produise sous un terme relatif à la nature ou à la personne divine ou humaine, et cela indifféremment, ce qui regarde la nature divine, comme ce qui regarde la nature humaine : comme, par exemple, lorsque nous disons que le Fils de Dieu est éternel, que le Fils de Dieu est né d'une vierge, nous pouvons également dire que cet homme est Dieu, qu'il a créé les étoiles, qu'il est né, qu'il est mort et a été enseveli. Ce que l'on attribue à un suppôt quelconque, lui est attribué selon une certaine forme ou une certaine matière, comme, par exemple, Sortès est blanc par la blancheur, et raisonnable par l'ame. Or, nous avons dit plus haut que dans le Christ il y a deux natures et un suppôt. Eu égard donc au suppôt, on doit indifféremment attribuer au Christ ce qui est humain et ce qui est divin. Il y a néanmoins une différence à faire sur le rapport sous lequel ces applications sont faites, parce que les choses divines sont attribuées au Christ, sous le rapport de la nature divine, et les choses humaines, sous le rapport de la nature humaine.

CHAPITRE CCXII.

De ce qui, dans le Christ, est dit un ou multiple.

Comme il y a dans le Christ une personne et deux natures, il faut considérer, d'après cet accord, ce que l'on doit regarder dans le Christ comme un ou multiple. En effet, tout ce qui est multiplié à raison de

---

ibi autem suppositum creatum. Quia vero de unoquoque supposito alicujus naturæ possunt dici ea, quæ competunt illi naturæ cujus est suppositum : idem autem est suppositum in Christo humanæ et divinæ naturæ, manifestum est, quod de hoc supposito utriusque naturæ sive supponatur per nomen significans divinam naturam, aut personam, sive humanam, possunt dici indifferenter, et quæ sunt divinæ, et quæ sunt humanæ naturæ : ut puta, si dicamus, quod Filius Dei est æternus, et quod Filius Dei est natus de Virgine, et similiter dicere possumus, quod hæc, homo est Deus, et creavit stellas, et est natus, mortuus, et sepultus. Quod autem prædicatur de aliquo supposito, prædicat de eo secundum aliquam formam, vel materiam, sicut Sortes est albus secundum albedinem, et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra, quod in Christo sunt duæ naturæ, et unum suppositum. Si ergo referatur ad suppositum, indifferenter sunt prædicanda de Christo humana et divina. Est tamen discernendum, secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

CAPUT CCXII.

De his quæ dicuntur in Christo unum, vel multa.

Quia igitur in Christo est una persona, et duæ naturæ, ex horum convenientia considerandum est, quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quæcumque enim secundum naturæ diversitatem multiplicantur, necesse est, quod in Christo

la diversité de nature doit être nécessairement tenu pour multiple dans le Christ. En cela il faut d'abord considérer que la nature étant reçue par la génération ou par la naissance, il faut nécessairement que, de même qu'il y a deux natures dans le Christ, il y ait aussi deux générations ou deux naissances, une éternelle, par laquelle il a reçu la nature divine de son Père, l'autre temporelle, par laquelle il a reçu la nature humaine de sa mère. De même il faut nécessairement admettre comme multiple dans le Christ tout ce qui, appartenant à la nature, est attribué à bon droit à Dieu et à l'homme. Or on attribue à Dieu l'intelligence et la volonté avec les perfections de ces facultés, savoir, la science ou la sagesse, la charité ou la justice qui sont également attribuées à l'homme comme appartenant à la nature humaine. Car la volonté et l'intelligence sont des parties de l'ame, et leurs perfections sont la sagesse et la justice, et les autres qualités de ce genre. Il faut donc admettre dans le Christ deux intellects, l'un divin et l'autre humain, et deux volontés, comme aussi une double science et une double charité, l'une créée et l'autre incréée. Mais il faut admettre comme unique dans le Christ ce qui appartient au suppôt ou à l'hypostase; c'est pourquoi si l'on regarde l'être comme unique dans un suppôt, il semble qu'on doit dire qu'il n'y a qu'un seul être dans le Christ. Il est, en effet, évident que des parties séparées ont chacune un être propre; mais en tant que considérées dans un tout, elles n'ont pas leur être particulier, mais elles participent toutes à l'être du tout. Si donc nous considérons le Christ comme le suppôt entier de deux natures, il n'y aura en lui qu'un seul être comme un seul suppôt. Mais comme les opérations sont le fait des suppôts, il en est qui ont pensé que, de même qu'il n'y a dans le Christ qu'un seul suppôt, il n'y a aussi qu'une opération unique.

---

plura esse confiteamur. Inter quæ primo considerandum est, quod cum per generationem, sive per nativitatem natura recipiatur, necesse est, quod sicut in Christo sunt duæ naturæ, ita etiam duas esse generationes, sive nativitates, una æterna, secundum quam accepit naturam divinam à Patre : alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam à matre. Similiter etiam quæcumque Deo et homini convenienter attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo. Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas, et horum perfectiones, puta scientia seu sapientia, et charitas, sive justitia; quæ homini etiam attribuuntur ad humanam naturam pertinentia. Nam voluntas et intellectus sunt partes animæ, horum autem perfectiones sunt sapientia, et justitia, et hujusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus, humanum scilicet et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam, sive charitatem creatam, scilicet et increatam. Ea vero quæ ad suppositum, sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet : unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum, quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim, quod partes divisæ singulæ proprium esse habent : secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum, ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, ejus erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum. Quia vero operationes suppositorum sunt, visum est aliquibus, quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non es-

Mais ils n'ont pas mûrement réfléchi : car dans tout individu on trouve plusieurs opérations, lorsqu'il y a plusieurs principes d'opérations, comme dans l'homme il y a une opération d'intellection, et une opération de sensation, à raison de la différence de la sensibilité et de l'intellect. De même dans le feu il y a une opération de caléfaction et une autre d'ascension, à cause de la différence de la chaleur et de la légèreté. Or la nature est comparée à l'opération comme son principe. Il n'y a donc pas qu'une seule opération dans le Christ à cause d'un seul suppôt, mais bien deux à cause des deux natures, tandis que, au contraire, dans la sainte Trinité, il n'y a qu'une seule opération à cause de l'unité de nature. Néanmoins, dans le Christ, l'opération de l'humanité participe en quelque chose à la vertu divine : car toutes les choses qui s'harmonisent dans un suppôt servent d'instrument à ce qui est principal, comme les autres parties de l'homme sont les instruments de l'intelligence. Ainsi donc, dans le Christ, l'humanité est censée l'organe de la divinité. Or, il est clair que l'instrument agit par la vertu du principal agent; c'est pourquoi dans l'action de l'instrument on ne trouve pas seulement la vertu de l'instrument, mais aussi celle de l'agent principal, comme l'action de la hache confectionne un meuble par la direction de l'ouvrier. Ainsi donc, dans le Christ, l'opération de la nature humaine tiroit de la divinité une certaine force supérieure à la force humaine. En effet, toucher un lépreu, c'étoit une action de l'humanité ; mais la guérison de la lèpre, par cet attouchement, provenoit de la puissance de la divinité. Par ce moyen, toutes les actions et passions de la nature humaine furent salutaires par la vertu de la divinité. C'est pour cela que saint Denis appelle l'opération humaine du Christ théandrique, c'est-à-dire vertu de Dieu, parce qu'elle procédoit de l'humanité, de manière cependant

---

set nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt : nam in quolibet individuo reperiuntur multæ operationes, si sunt plura operationum principia, sicut in homine alia est operatio intelligendi, alia sentiendi, propter differentiam sensus et intellectus : sicut in igne alia est operatio calefactionis, alia ascensionis, propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem, et ejus principium. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum : sed duæ propter duas naturas, sicut econverso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinæ. Omnium enim eorum quæ conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, cætera instrumentaliter deserviunt, sicut cæteræ partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur. Patet autem, quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis : sicut per actionem securis fit arca in quantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanæ naturæ in Christo quamdam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam. Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit : sed quod tactus ille curaret à lepra, ex virtute divinitatis procedebat. Et quod hunc modum omnes ejus actiones, et passiones humanæ virtute divinitatis salutares fuerunt : et ideo Dionysius vocat humanam Christi operationem theandricam, id est, Dei virtutem, quia scilicet sic procedebat

qu'elle étoit animée de la vertu de la divinité. Il y en a qui ont aussi douté, relativement à la filiation, si elle étoit une dans le Christ à cause de l'unité de suppôt, ou s'il y en avoit deux à raison de la dualité de naissance. Or il semble qu'il y en a deux, parce que la multiplication de la cause produit la multiplication de l'effet : or la naissance est cause de la filiation. Comme donc il y a deux naissances dans le Christ, il semble en conséquence qu'il y a deux filiations. Il n'y a pas d'obstacle en ce que la filiation est une relation personnelle, c'est-à-dire constituant la personne; cela est vrai, en effet, de la filiation divine. Mais la filiation humaine ne constitue pas la personne, c'est un accident dans la personne constituée. Il n'y a pas non plus d'obstacle en ce qu'un homme est rapporté par une seule filiation au père et à la mère, parce que, par la même naissance, il provient du père et de la mère : or, lorsqu'il y a la même cause de relation, la relation est une en réalité, malgré la multiplication des rapports. Rien n'empêche, en effet, qu'une chose ait un rapport à une autre, sans que la relation soit réellement en elle; de même que l'objet de la science est rapporté à la science par une relation qui n'existe pas en lui : comme aussi rien n'empêche qu'une relation réelle ait plusieurs rapports. Car comme une relation tient de sa cause d'être quelque chose, de même aussi elle tient d'elle d'être une ou multiple : ainsi le Christ ne naissant pas de son père et de sa mère par la même naissance, il semble qu'il y a en lui deux relations réelles à cause de ses deux naissances. Mais il y a un obstacle à la possibilité de l'existence de plusieurs filiations réelles dans le Christ. En effet, tout ce qui tient son existence d'une autre chose ne doit pas en être appelé le fils, mais seulement ce qui est un suppôt complet. La main d'un homme n'est pas dite la fille, ni le pied le fils de cet homme, mais bien un

---

ex humanitate, quod tamen in ea vigebat divinitatis virtus. Vertitur etiam à quibusdam in dubium de filiatione, an sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duæ propter dualitatem nativitatis. Videtur autem quod sint duæ, quia multiplicata causa multiplicatur effectus : est autem causa filiationis nativitas. Cum igitur sint duæ nativitates Christi, consequens videtur, quod etiam sint duæ filiationes. Nec obstat, quod filiatio est relatio personalis, id est, personam constituens : hoc enim verum est de filiatione divina. Filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personæ constitutæ. Similiter etiam non obstat, quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, et relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Nihil enim prohibet aliquid habere respectum ad alterum absque hoc, quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente : ita etiam nihil prohibet, quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet, quod sit res quædam, ita etiam quod sit una, vel multiplex : et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex patre et matre, duæ filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates : sed est aliud quod obviat propter hoc, quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo Filius ejus dici potest, sed solum completum suppositum. Manus enim alicujus hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus, vel Joannes. Proprium

tout individuel, qui est Pierre ou Jean. C'est donc le suppôt même qui est le sujet propre de la filiation. Or nous avons montré plus haut que dans le Christ il n'y a pas d'autre suppôt que celui qui est incréé, auquel ne peut advenir temporairement une relation réelle quelconque : mais si, comme nous l'avons dit plus haut, toute relation de Dieu à la créature se fait seulement selon la raison, il faut donc que la filiation par laquelle le suppôt éternel du Fils est rapporté à la Vierge-mère ne soit pas une relation réelle, mais seulement un rapport de raison. Et cela n'empêche pas que le Christ ne soit vraiment et en réalité le Fils de la Vierge-mère, parce qu'il est réellement né d'elle, comme Dieu est vraiment et réellement le maître de la créature, parce qu'il a le pouvoir réel de maîtriser la créature, et cependant la relation de domaine n'est attribuée à Dieu que selon la raison. Si, au contraire, il y avoit dans le Christ plusieurs suppôts, comme on l'a prétendu, rien n'empêcheroit d'admettre en lui deux filiations, parce qu'on soumettroit un suppôt créé à la filiation temporelle.

CHAPITRE CCXIII.

Le Christ a dû être parfait dans la grâce et la sagesse de la vérité.

Comme, ainsi que nous l'avons dit, l'humanité du Christ est à sa divinité, de même qu'une sorte d'organe, et comme encore la disposition et la qualité des organes est principalement appréciée d'après la fin et même la convenance de celui qui s'en sert pour agir, nous devons conséquemment examiner, selon ce mode d'appréciation, la qualité de la nature humaine revêtue par le Verbe de Dieu. Or la fin pour laquelle le Verbe de Dieu a revêtu la nature humaine est le salut et la réparation de cette même nature. Le Christ a donc dû être constitué dans la nature humaine, de telle sorte qu'il pût convena-

---

igitur subjectum filiationis est ipsum suppositum. Ostensum est autem supra, quod in Christo non est aliud suppositum quam increatum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire : sed sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio, qua suppositum æternum Filii refertur ad Virginem matrem, non sit realis relatio, sed respectus rationis tantum : nec propter hoc impeditur, quin Christus sit vere et realiter Filius Virginis matris, quia realiter ab ea natus est : sicut etiam Deus vere realiter est Dominus creaturæ; quia realem habent potentiam coercendi creaturam, et tamen dominii relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in Christo essent plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subjiceretur suppositum creatum.

CAPUT CCXIII.

Quod oportuit Chistum esse perfectum in gratia, et sapientia veritatis.

Quia vero, sicut jam dictum est, humanitas Christi se habet ad divinitatem ejus quasi quoddam organum ejus, organorum autem dispositio et qualitas pensatur præcipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est, ut consideremus qualitatem humanæ naturæ à Verbo Dei assumptæ. Finis autem assumptionis humanæ naturæ à Verbo Dei est salus et reparatio humanæ naturæ. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam, ut conve-

blement être l'auteur du salut de l'humanité. Or lé salut du genre humain consiste à jouir de Dieu, jouissance qui donne à l'homme la béatitude. Il a donc fallu que le Christ, revêtu de l'humaine nature, fût en possession de la jouissance parfaite de Dieu. Car il est nécessaire qu'en tout genre le principe soit parfait. Or la jouissance de Dieu se produit sous deux rapports, selon la volonté et selon l'entendement; sous le rapport de la volonté, en s'attachant parfaitement à Dieu par amour, sous le rapport de l'entendement, en connaissant Dieu parfaitement. Or l'adhésion parfaite de la volonté à Dieu par l'amour s'opère par le moyen de laquelle l'homme est justifié, selon ces paroles de l'Epître aux Romains : « Vous êtes gratuitement justifiés par sa grace. » L'homme, en effet, est justifié par cela même qu'il s'attache à Dieu par amour. D'un autre côté, la connoissance parfaite de Dieu s'obtient par la lumière de la sagesse, qui est la connoissance de la vérité divine. Il a donc été nécessaire que le Verbe de Dieu incarné fût parfait dans la grace et la sagesse de la vérité. C'est pourquoi il est dit dans l'Evangile de saint Jean : « Le Verbe s'est fait chair, et a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire digne du Fils unique du Père ; il étoit plein de grace et de vérité. »

CHAPITRE CCXIV.

De la plénitude de la grace du Christ.

Il faut d'abord nous occuper de la plénitude de sa grace. A cet égard, il faut considérer que le nom de grace peut s'entendre de deux manières; l'une dans le sens d'être agréable à Dieu; nous disons, en effet, qu'on a la grace de quelqu'un, parce qu'on lui est agréable; l'autre dans celui d'être donnée gratuitement, car on dit qu'un homme fait une grace à un autre, lorsqu'il lui rend gratuitement

---

nienter esse possit actor humanæ salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur : et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum. Secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhærentem : secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhæsio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo justificatur, secundum illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ejus. » Ex hoc enim homo justus est, quod Deo per amorem inhæret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiæ, quæ est cognitio divinæ veritatis. Oportuit igitur Verbum Dei incarnatum perfectum in gratia, et in sapientia veritatis existere. Unde *Joan.*, I, dicitur. « Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis. »

CAPUT CXIV.

De plenitudine gratiæ Christi.

Primo autem videndum est de plenitudine gratiæ ipsius. Circa quod considerandum est, quod nomen gratiæ, duobus modis sumi potest. Uno modo, ex eo quod est gratum esse. Dicimus enim aliquem alicujus gratiam habere, quia est ei gratus. Alio modo, ex eo quod est gratis dari. Dicitur enim aliquis alicui gratiam facere, quando ei aliquod beneficium gratis confert, nec

quelque service ; et ces deux acceptions de la grace ne sont pas complètement différentes. En effet, une chose est donnée gratuitement à quelqu'un par cette raison que celui à qui le don est fait est agréable à celui qui le fait, ou simplement, ou selon quelque chose. Il lui est agréable simplement lorsqu'il l'est au point de se l'attacher dans une certaine mesure ; car nous cherchons à attirer à nous ceux qui nous sont agréables selon le mode et la mesure qu'ils nous plaisent. Il est agréable *secundum quid* quand celui qui reçoit le don est agréable à celui qui le fait autant qu'il faut pour en recevoir quelque chose, mais non jusqu'à être absorbé dans son affection. On voit par là que toute personne qui obtient une grace, obtient quelque chose qui est gratuitement donné, mais toute personne qui obtient un don gratuit, n'est pas agréable à celui qui le fait ; aussi on a coutume de distinguer deux sortes de grace, l'une qui est donnée gratuitement, et une autre qui, de plus, rend agréable. Or on appelle donné gratuitement ce qui n'est nullement dû. Une chose est due de deux manières, selon la nature ou selon l'opération : et d'abord selon la nature, il est dû à une chose ce que demande l'ordre naturel de cette chose, comme c'est un droit pour l'homme d'avoir la raison, des mains et des pieds ; ensuite, suivant l'opération, comme une récompense est due à celui qui travaille. Donc Dieu a fait gratuitement aux hommes les dons qui sont au-dessus des dons de la nature, et ne sont pas acquis par les mérites, quoique les choses même qui sont données par Dieu en raison des mérites ne perdent pas quelquefois le nom et la condition de grace, soit parce que le principe des mérites est venu de la grace, soit aussi parce qu'elles sont octroyées plus largement que ne le requièrent les mérites humains, comme le dit l'Apôtre aux Romains : « La grace de Dieu est la vie éternelle. » Or, quelques-uns

---

istæ duæ acceptiones gratiæ penitus separatæ sunt. Ex eo enim aliquid alteri gratis datur, quia is cui datur, gratus est danti, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut eum sibi conjungat secundum aliquem modum. Hos enim, quos gratos habemus, nobis pro posse attrahimus, si secundum quantitatem et modum, quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut aliquid ab eo recipiat, non autem ad hoc ut assumatur ab ipso : unde patet, quod omnis qui habet gratiam, aliquid habet, quod gratis datur, non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit, et ideo duplex gratia distingui solet, una scilicet quæ solum gratis est data : alia quæ etiam gratum facit. Gratis autem dari dicitur, quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit. Uno quidem modo secundum naturam, alio modo, secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei, quod ordo naturalis illius rei exposcit, sicut debitum est homini, quod habeat rationem, et manus et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data, quæ et ordinem naturæ excedunt, et meritis non acquiruntur, quamvis et ea quæ pro meritis divinitus dantur, interdum gratiæ nomen vel rationem non amittant, tum quia principium merendi fuit à gratia : tum etiam quia super abundantius dantur, quam merita humana requirant, sicut dicitur *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna. » Hujusmodi autem donorum quædam quidem et naturæ humanæ facultatem exce-

de ces dons surpassent la nature humaine et ne sont pas accordés en vue des mérites, et alors, l'homme qui en est gratifié, n'est pas rendu agréable à Dieu par cette possession; tels sont les dons de prophétie, des miracles, de la science et de la doctrine, ou d'autres semblables concédés par Dieu. Car, par ces dons et d'autres de ce genre, l'homme n'est pas uni à Dieu, si ce n'est peut-être à raison d'une certaine ressemblance, en tant qu'il participe en quelque chose à sa bonté, avantage qu'il partage avec toutes les créatures.

Mais il est certaines choses qui rendent l'homme agréable à Dieu, et l'unissent à lui; et les dons de ce genre ne sont pas seulement appelés graces parce qu'ils sont donnés gratuitement, ils le sont aussi parce qu'ils rendent l'homme agréable à Dieu. Or, l'union de l'homme avec Dieu s'opère de deux manières : l'une, par l'affection, et cette union se produit par l'amour, qui unifie en quelque sorte, par l'affection, l'homme avec Dieu, selon cette parole de l'Apôtre aux Corinthiens : « Celui qui s'attache à Dieu, est un même esprit avec lui. » Par le moyen de cette union, Dieu habite aussi dans l'homme, selon ces paroles de saint Jean : « Celui qui m'aime gardera mes commandements; mon Père l'aimera, nous viendrons à lui, et nous ferons notre séjour en lui. » Cette même union constitue aussi l'homme en Dieu, selon ces autres paroles de saint Jean : « Celui qui conserve la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » Celui-là donc est rendu agréable à Dieu par un don gratuit reçu de lui, qui en est venu à n'être plus qu'un même esprit avec Dieu, à vivre en lui, et à le posséder d'une manière permanente, par l'ardeur de la charité. Ce qui fait dire à l'Apôtre, dans son Epître aux Corinthiens : « Que sans la charité les autres dons ne servent de rien aux hommes, parce qu'ils ne peuvent se rendre agréables à Dieu sans le secours de la charité. » Or cette grace est commune à tous les saints. C'est ce qui fait dire, dans saint Jean, au

---

dunt, et meritis non redduntur, nec tamen ex hoc ipso quod homo ea habet, redditur Deo gratus, sicut donum prophetiæ, miraculorum operationis, scientiæ et doctrinæ, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per hæc enim et hujusmodi, homo non conjungitur Deo, nisi forte per similitudinem quamdam, prout aliquid de ejus bonitate participat, per quem modum omnia Deo similantur. Quædam vero hominem Deo gratum reddunt, et ei conjungunt. Et hujusmodi dona non solum gratiæ dicuntur, ex eo quod gratis dantur, sed etiam ex eo quod hominem faciunt Deo gratum. Conjunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem, et hæc est per charitatem, quæ quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo, secundum illud I. *Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. » Per hanc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. » Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus, qui utque ad hoc perducitur, quod per charitatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo. Unde Apostolus dicit I. *Cor.*, XIII, quod « sine charitate cætera dona hominibus non prosunt : quia gratum Deo facere non possunt, nisi charitas adsit. » Hæc au-

Christ fait homme obtenant, par sa prière, cette grace pour ses disciples : « Afin qu'ils soient unis, » par le lien de l'amour, « comme nous sommes unis nous-mêmes. » Il y a une autre union de l'homme avec Dieu qui s'opère non-seulement par affection ou inhabitation, mais encore par unité d'hypostase ou de personne, de telle sorte que la même hypostase ou personne soit Dieu et homme. Cette union de l'homme avec Dieu est propre à Jésus-Christ ; nous en avons déjà parlé longuement. C'est aussi une grace particulière du Christ fait homme, d'être uni à Dieu dans l'unité de personne : c'est en conséquence un don gratuit, parce qu'il surpasse la faculté de la nature, et n'est précédé d'aucuns mérites. Mais il le rend infiniment agréable à Dieu, puisqu'il est dit de lui, d'une manière toute spéciale, dans deux chapitres de saint Matthieu : « C'est là mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances. » Il semble néanmoins qu'il y a, entre l'une et l'autre grace, eette différence, que la grace qui unit l'homme à Dieu par affection, est quelque chose d'habituel dans l'ame, parce que cette union s'opérant par un acte d'amour, et les actes parfaits procédant de l'habitude, il faut conséquemment que quelque grace habituelle soit communiquée à l'ame, pour la constituer dans cette habitude éminemment parfaite, par le moyen de laquelle l'ame est unie à Dieu par l'amour. Mais l'être personnel ou hypostatique n'est point le produit d'une habitude ; il vient des natures auxquelles appartiennent les hypostases ou personnes.

Ce n'est donc point par quelque grace habituelle que s'opère l'union de la nature humaine avec Dieu, mais par la conjonction des natures mêmes dans une seule et même personne. Or, plus une créature s'approche de Dieu, plus aussi elle participe à sa bonté et reçoit de son influence d'abondantes largesses : comme celui qui s'approche davan-

---

tem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans dicit *Joan.*, XVII : « Ut sint unum, » scilicet per connexionem amoris, « sicut et nos unum sumus. » Alia vero conjunctio est hominis ad Deum non solum per affectum, aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis, seu personæ, ut scilicet una et eadem hypostasis, seu persona sit Deus et homo. Et hæc quidem conjunctio hominis ad Deum est propria Jesu Christi, de qua conjunctione plura jam dicta sunt. Hæc etiam est hominis Christi gratia singularis, quod est Deo unitus in unitate personæ : et ideo gratis datum est, quia et naturæ facultatem excedit, et hoc donum merita nulla præcedunt. Sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicatur : « Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui ; » *Matth.*, III et XVII. Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquod habituale existit in anima : quia cum per actum amoris sit conjunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est, ut ad istum perfectissimum habitum, quo anima Deo conjungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animæ infundatur. Esse autem personale, vel hypostaticum, non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases, vel personæ.

Unio igitur hamanæ naturæ ad Deum in unitate personæ non fit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsarum naturarum conjunctionem in persona una. In quantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate ejus magis participat, et abundantioribus donis

tage du feu, en reçoit une plus forte dose de chaleur. Or il n'y a, et on ne peut imaginer, pour la créature, un moyen d'adhésion plus intime à Dieu, que de lui être uni dans l'unité de personne. Il est donc nécessaire qu'en conséquence de cette union de la nature humaine avec Dieu dans l'unité de personne, l'ame du Christ ait été remplie, plus que toutes les autres, de dons habituels des graces. Et ainsi, la grace habituelle, dans le Christ, n'est pas une disposition habituelle à l'union, mais plutôt un effet de l'union; ce qui est évident d'après la manière de parler de l'Evangéliste, dans les passages cités, lorsqu'il dit : « Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. » Or le Christ fait homme, comme le Verbe fait chair, est le Fils unique du Père. Par cela même donc que le Verbe s'est fait chair, il a dû être plein de grace et de vérité. Dans les choses qui sont pleines d'une bonté ou d'une perfection quelconque, on reconnoît que celle qui donne aux autres de sa surabondance, en est plus abondamment pourvue, comme le corps lumineux qui illumine les autres possède plus de lumière. Donc, comme le Christ fait homme a obtenu, en qualité de Fils unique du Père, une souveraine plénitude de grace, il a fallu, en conséquence, que cette grace débordât de lui dans les autres, de telle sorte que le Fils de Dieu fait homme fît, à son tour, les hommes des dieux et des enfants de Dieu, selon ces paroles de l'Apôtre aux Galates : « Dieu a envoyé son Fils unique engendré de la femme, né sous la loi, pour délivrer ceux qui étoient sous la loi, et nous communiquer le titre d'enfants adoptifs. » Or, parce que la grace découle du Christ dans les autres hommes, il est convenable qu'il soit la tête de l'Eglise; car c'est de la tête, que la sensibilité et le mouvement se communiquent aux autres membres qui lui sont conformes dans la nature. C'est ainsi du Christ que la grace et la vérité passent aux

---

ex ejus influentia repletur : sicut et ignis calorem magis participat, qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse, aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhæreat, quam quod ei in unitate personæ conjungatur. Ex ipsa igitur unione naturæ humanæ ad Deum in unitate personæ, consequens est, ut anima Christi donis gratiarum habitualibus præ cæteris fuerit plena. Et sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi, quod Evangelista utitur in verbis præmissis, manifeste apparet, cum dicit : « Vidimus eum quasi Unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Est autem Unigenitus à Patre homo Christus, in quantum Verbum caro factum est. Ex hoc ergo quod Verbum caro factum est, hoc effectum est, ut esset plenum gratiæ et veritatis. In his autem quæ aliqua bonitate replentur, vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur, ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet, quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiæ obtinuit quasi Unigenitus à Patre, consequens fuit ut ab ipso in alios redundaret, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret Deos et Filios Dei, secundum illud Apostoli *ad Galat.*, IV : « Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. » Ex hoc autem quod à Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei, ut sit caput Ecclesiæ. Nam à capite ad alia membra, quæ sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus derivantur. Sic à Christo et gratia, et veritas ad alios ho-

autres hommes; d'où l'Apôtre dit aux Ephésiens : « Il l'a établi le chef de l'Eglise qui est son corps. »

Le Christ peut aussi être appelé le chef, non-seulement des hommes, mais aussi des anges, quant à l'excellence et l'influence, quoique non relativement à la conformité de nature selon la même espèce. C'est pourquoi, avant les paroles que nous venons de citer, l'Apôtre dit, que « Dieu l'a établi, le Christ, à sa droite, dans les régions célestes, au-dessus de toute puissance, principauté, vertu et domination. » Ainsi donc, d'après ce qui vient d'être dit, il est d'usage d'assigner au Christ une triple grace. D'abord, une grace d'union, en vertu de laquelle la nature humaine, sans aucuns mérites précédents, a reçu le don d'être unie au Fils de Dieu dans la personne. Secondement, une grace singulière, par laquelle l'ame du Christ a été, beaucoup plus que les autres, remplie de grace et de vérité. En troisième lieu, une grace de chef, en vertu de laquelle la grace découle de lui dans les autres : triple grace que l'Evangéliste proclame dans l'ordre convenable; car il dit, relativement à la grace d'union : « Le Verbe s'est fait chair. » Par rapport à la grace singulière : « Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grace et de vérité; et pour la grace de chef, il ajoute : « Et nous avons tous reçu de sa plénitude. »

CHAPITRE CCXV.

De l'infinité de la grace du Christ.

C'est le propre du Christ d'avoir une grace infinie, parce que, selon le témoignage de saint Jean-Baptiste, Dieu ne mesure pas les dons du Saint-Esprit au Christ fait homme. Comme il est dit dans l'Epître de saint Jean : « Aux autres hommes, le Saint-Esprit est donné dans une certaine mesure. » Suivant ce qui est dit encore dans l'Epître aux

---

mines derivantur. Unde *ad Ephes.*, I : « Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ejus. »

Dici etiam potest caput, non solum hominum, sed etiam angelorum quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturæ secundum eamdem speciem. Unde ante prædicta verba Apostolus præmittit, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem principatum, potestatem, et virtutem, et dominationem. Sic igitur secundum præmissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis præcedentibus hoc donum accepit, ut uniretur Dei Filio in persona. Secundo, gratia singularis, qua anima Christi præ cæteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio, gratia capitis secundum quod ab ipso in alios gratia redundat : quæ tria Evangelista congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit, « Verbum caro factum est. » Quantum ad gratiam singularem dicit : « Videmus eum quasi Unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Quantum ad gratiam capitis subdit : « et de plenitudine ejus nos omnes accepimus. »

CAPUT CCXV.

De infinitate gratiæ Christi.

Est autem proprium Christi, quod ejus gratia sit infinita, quia secundum testimonium Joannis Baptistæ, non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo, ut dicitur Joannis tertio : aliis autem datur spi-

Ephésiens : « La grace a été donnée à chacun de nous, selon la mesure de ce qui a été octroyé au Christ. » Et vraiment, si cela se rapporte à la grace d'union, il n'y a aucun doute à élever à cet égard ; car il a été donné aux saints d'être des Dieux ou des Fils de Dieu par participation, d'après l'influence d'un don quelconque, lequel, étant créé, doit nécessairement, comme les autres créatures, être borné. Mais il a été donné au Christ revêtu de la nature humaine, d'être Fils de Dieu, non par participation, mais par nature. Or, par nature la divinité est infinie. Le Christ a donc reçu, par l'union, un don infini ; d'où il résulte, sans aucun doute, que la grace d'union est infinie. Mais on peut douter si la grace habituelle est infinie. Cette grace, en effet, étant un don créé, il faut nécessairement convenir qu'elle a une essence finie. Elle peut néanmoins être appelée infinie de trois manières : d'abord, du côté de celui qui la reçoit. Il est, en effet, évident que la capacité de chaque nature créée est finie, parce que, quoiqu'elle puisse recevoir par la cognition et la jouissance un bien infini, elle ne le reçoit pas cependant d'une manière infinie. Chaque créature a donc, selon son espèce et sa nature, une mesure déterminée de capacité, qui n'empêche pas la puissance divine de pouvoir faire une autre créature d'une capacité supérieure. Mais elle ne seroit plus de la même nature selon l'espèce, comme si au nombre trois on ajoute l'unité, il y aura une autre espèce de nombre. Lors donc qu'il est donné à quelqu'un de la bonté divine, moins que n'en comporte la capacité naturelle de son espèce, il semble que ce don lui est fait dans une certaine mesure. Mais lorsque toute la capacité naturelle est remplie, alors il n'y a plus de concession mesurée, parce que, quoiqu'il y ait une mesure du côté de celui qui reçoit, il n'y en a pas néanmoins du côté de celui qui

---

ritus ad mensuram, secundum illud *ad Ephes.*, IV : « Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi : » Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet, quod dicitur. Nam aliis quidem sanctis datum est deos, aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicujus doni quod quia creatum est, necesse est ipsum, sicut et cæteras creaturas, esse finitum : sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei Filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum : unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita. Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita. Cum enim hujusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet, quod habeat essentiam finitam. Potest tamen dici infinita triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscujusque naturæ creatæ capacitatem esse finitam : quia et si infinitum bonum recipere possit cognoscendo, et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cujuslibet creaturæ secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quæ tamen divinæ potestati non præjudicat, quin possit aliam creaturam majoris capacitatis facere. Sed jam non esset ejusdem naturæ secundum speciem, sicut si ternario addatur unitas, jam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina, quanta est capacitas naturalis speciei suæ, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum : quia et si sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis,

donne et qui est disposé à tout donner ; de même que celui qui va à la rivière avec un vase, trouve de l'eau sans mesure, quoiqu'il n'en prenne qu'avec mesure, à cause de la capacité déterminée du vase. Ainsi, la grace habituelle du Christ est, à la vérité, finie selon l'essence, mais on dit qu'elle est donnée d'une manière infinie et sans mesure, parce qu'elle est donnée selon toute la capacité que comporte une nature créée. En second lieu, elle est appelée infinie, du côté du don reçu. Il faut d'abord considérer que rien n'empêche qu'une chose soit finie selon l'essence, et néanmoins infinie à raison d'une certaine forme. En effet, l'infini en essence est ce qui possède toute la plénitude de l'être ; ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est l'être même. Or, si on suppose une forme spéciale quelconque n'existant pas dans le sujet, comme la blancheur ou la chaleur, elle n'auroit pas, il est vrai, une essence infinie, parce que son essence seroit limitée au genre ou à l'espèce, mais elle posséderoit cependant toute la plénitude de cette espèce ; d'où, à raison de cette espèce, elle seroit sans limite et sans mesure, possédant tout ce qui peut appartenir à cette espèce. Mais la blancheur et la chaleur, lorsqu'elles se trouvent dans un sujet quelconque, n'ont pas toujours tout ce qui appartient nécessairement et toujours à la raison de cette forme, mais seulement quand elles ont le degré de perfection qu'elles peuvent avoir, de manière à ce que le mode de possession égale la puissance de la chose possédée. Ainsi donc, la grace habituelle du Christ a été, à la vérité, finie selon l'essence, et néanmoins on dit qu'elle a été sans limites et sans mesure ; car le Christ a reçu tout ce qui pouvoit appartenir à la grace. Les autres ne reçoivent pas le tout, mais les uns en reçoivent d'une façon, et les autres d'une autre ; car les graces sont partagées, comme il est dit aux Corinthiens. Troisièmement, cette grace est infinie, du

---

qui totum est paratus dare, sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam præparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax. Secundo vero ex parte ipsius doni recepti. Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicujus formæ infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est, quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subjecto existens, puta albedo, vel calor, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia ejus esset limitata ad genus, vel speciem, sed tamen totam plenitudinem illius speciei possideret, unde secundum rationem speciei absque termino, vel mensura esset, habens quicquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subjecto recipiatur albedo, vel calor, non habet semper totum, quicquid pertinet ad rationem hujus formæ de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur, sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adæquet rei habitæ potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum essentiam, sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse : quia quicquid ad rationem gratiæ poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic. Divisiones enim gratiarum sunt,

côté de la cause. En effet, la cause contient l'effet, d'une certaine manière. En conséquence, quiconque a une cause d'une puissance infinie d'influence, possède cette influence sans mesure et, en quelque sorte, d'une manière infinie ; ainsi, celui qui posséderoit une source dont l'eau pourroit couler à l'infini, seroit regardé comme ayant de l'eau sans mesure, et d'une manière en quelque sorte infinie. Ainsi donc, l'ame du Christ possède une grace infinie et sans mesure, par cela même qu'elle est unie au Verbe, qui est le principe intarissable et infini de l'émanation de toutes les créatures. Or, par la raison que la grace singulière de l'ame du Christ est infinie, de la manière que nous avons dit, on en conclut évidemment que sa grace est infinie, en tant que chef de l'Eglise ; car il donne de ce qu'il a. D'où il résulte qu'ayant reçu sans mesure les dons du Saint-Esprit, il a la puissance de donner sans mesure ce qui appartient à la grace du chef, de manière à ce que sa grace suffise non-seulement au salut de quelques hommes, mais encore à celui de tout le genre humain, selon ces paroles de saint Jean : « Il est la victime de propitiation pour nos péchés, et non-seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier. » On pourroit encore ajouter : Et pour celui de plusieurs mondes, s'ils existoient.

CHAPITRE CCXVI.

De la plénitude de la sagesse du Christ.

Il faut maintenant parler, par une suite naturelle, de la plénitude de la sagesse du Christ ; et, dans ce sujet, il faut considérer d'abord que comme il y a en lui deux natures, savoir, la nature divine et la nature humaine, tout ce qui appartient à l'une et l'autre nature, doit nécessairement être double en lui, comme on l'a dit. Or la sagesse convient

---

ut dicitur I. *ad Cor.*, XII. Tertio autem ex parte causæ. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicunque ergo adest causa infinitæ virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura, et quodammodo infinite, puta, si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura, et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso, quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium. Ex hoc autem quod gratia singularis animæ Christi est modis prædictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius, secundum quod est Ecclesiæ caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit. Unde quia absque mensura Spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut si sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I. *Joan.*, II. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Addi autem et potest, plurium mundorum, si essent.

CAPUT CCXVI.

De plenitudine sapientiæ Christi.

Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiæ Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod cum in Christo sint duæ naturæ, divina scilicet et humana, quicquid ad utramque naturam pertinet, necesse est, quod geminetur in

et à la nature divine et à la nature humaine. En effet, il est dit de Dieu, dans le neuvième chapitre de Job : « Il a la sagesse du cœur et la force du courage. » Mais l'Ecriture donne parfois aux hommes le titre de sages, soit à l'égard de la sagesse du monde, selon ces paroles de saint Jérôme : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse ; » soit à cause de la sagesse divine, selon ces paroles de saint Matthieu : « Voici que je vous envoie des prophètes, des sages, des scribes. » Il faut donc avouer qu'il y a dans le Christ deux sagesses, selon les deux natures, savoir, la sagesse incréée, qui lui convient en tant que Dieu, et la sagesse créée, qui lui convient comme homme.

Comme Dieu et Verbe de Dieu, il est la sagesse engendrée du Père, selon ces paroles aux Corinthiens : « Le Christ, la sagesse et la vertu de Dieu. » Il n'y a, en effet, pour tout être intelligent, d'autre Verbe intérieur que la conception de sa sagesse. Et parce que nous avons dit plus haut que le Verbe de Dieu est parfait et uni, il faut nécessairement que le Verbe de Dieu soit la conception parfaite de la sagesse du Père, de sorte que tout ce qui est contenu dans la sagesse de Dieu le Père, sous forme de non-engendré, soit totalement contenu dans le Verbe, sous la forme d'engendré et de conçu. C'est pourquoi l'on dit que tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés en lui. Or dans le Christ il y a deux cognitions : une qui est déiforme, en ce qu'il voit Dieu par essence, et toutes les autres choses en Dieu ; de même que Dieu, en se comprenant lui-même, comprend tout le reste ; par cette vision, Dieu est heureux lui-même, et toute créature raisonnable jouit parfaitement de Dieu.. En conséquence, parce que nous avons dit que le Christ est l'auteur du salut du genre humain, il faut dire de toute nécessité qu'une semblable cognition convient à l'ame du

---

Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinæ naturæ convenit, et humanæ. Dicitur enim de Deo, *Job*, IX : « Sapiens corde est, et fortis robore. » Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud *Hierem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua : » sive secundum sapientiam divinam, secundum illud *Matth.*, XXIII : « Ecce ego mitto ad vos prophetas, et sapientes et scribas. » Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quæ ei competit, secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quæ ei competit, secundum quod est homo.

Et secundum quidem quod Deus est, et Verbum Dei, est genita sapientia Patris, secundum illud I. *ad Corinthios*, I : « Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam. » Nihil enim est aliud Verbum interius uniuscujusque intelligentis, nisi conceptio sapientiæ ejus. Et quia Verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est, quod Dei Verbum sit perfecta conceptio sapientiæ Dei Patris, ut scilicet quicquid in sapientia Dei Patris, continetur per modum ingeniti, totum in Verbo contineatur per modum geniti et concepti. Et inde est, quod dicitur, quod in ipso, scilicet Christo, sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanæ salutis authorem, necesse est dicere

Christ, comme il sied à l'auteur du salut. Or il faudroit que le principe fût immuable et d'une vertu éminemment supérieure. Il a donc été convenable que cette vision de Dieu, en laquelle consistent la béatitude des hommes et le salut éternel, ait été dans le Christ d'une manière plus excellente que dans les autres, et comme dans son principe immuable. Or, il y a cette différence entre les choses muables et celles qui ne le sont pas, que les choses muables ne tirent pas leur perfection propre de leur principe, en tant qu'elles sont muables, mais l'obtiennent par la succession du temps; tandis que les choses immuables, comme telles, jouissent de leurs perfections dès le principe de leur être. Il a donc été convenable que le Christ, auteur du salut du genre humain, ait possédé la pleine vision de Dieu dès le principe de son incarnation, et ne soit point parvenu à cette vision, comme les saints, par la succession du temps.

Il a été également convenable qu'une ame qui étoit unie plus étroitement à Dieu, retirât une plus grande béatitude que les autres créatures de cette vision divine, où l'on distingue divers degrés, selon que l'on voit plus clairement Dieu, qui est la cause de tout. Or, plus on voit pleinement une cause, plus on peut, en elle, percevoir de ses effets. On ne peut, en effet, acquérir une plus grande connoissance d'une cause, qu'en connoissant plus clairement la vertu de ce qui ne peut être connu sans la connoissance des effets; car la quantité de la puissance a coutume de se mesurer par les effets. C'est pour cela que parmi les saints qui voient l'essence de Dieu, il en est qui aperçoivent en lui un plus grand nombre d'effets ou de raisons des œuvres divines que les autres qui ont de l'essence divine une moins claire vue, et à cause de cela les anges inférieurs tirent des lumières de ceux qui sont supérieurs, comme nous l'avons dit. Donc l'ame du Christ,

quod talis cognitio sic animæ Christi conveniat, ut decet authorem. Principium autem et immobile esse oporteret, et virtute præstantissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Deo visio, in qua beatitudo hominum, et salus æterna consistit, excellentius præ cæteris Christo conveniat, et tanquam immobili principio. Hæc autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non à principio habent, in quantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur. Immobilia vero in quantum hujusmodi, semper obtinent suas perfectiones, ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit, Christum humanæ salutis authorem ab ipso suæ incarnationis principio plenam Dei visionem possedisse, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut sancti alii perveniunt.

Conveniens etiam fuit, ut præ cæteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur, quæ Deo propinquius conjungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures ejus effectus perspici possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus ejus plenius cognoscatur, cujus virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest. Nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus, vel rationes divinorum operum in ipso Deo inspiciunt, quam alii qui minus clare vident, et secundum hoc inferiores angeli à superioribus instruuntur, ut supra jam diximus. Anima igitur Christi sum-

jouissant plus que toutes les autres créatures d'une souveraine perfection de la vision divine, contemple pleinement en Dieu toutes les œuvres divines avec leurs raisons, quelles qu'elles soient, seront ou ont été, de manière qu'elle illumine non-seulement les hommes, mais encore les plus élevés des anges. C'est pour cette raison que l'Apôtre dit aux Colossiens, que « tous les trésors de la science et de la sagesse de Dieu sont cachés en lui; » et aux Hébreux : « Tout est nu et dévoilé à ses yeux. » Néanmoins l'ame du Christ ne peut atteindre la compréhension de la divinité. Car, comme nous avons dit, pour qu'une chose soit comprise par la cognition, il faut qu'elle soit connue autant qu'elle est susceptible de l'être. Chaque chose, en effet, est susceptible d'être connue comme être et comme vraie; or l'être divin est infini de même que sa vérité ; donc Dieu est un objet de cognition infinie. Mais nulle créature ne peut connoître d'une manière infinie, quoique ce qu'elle connoît soit infini; donc nulle créature en voyant Dieu ne peut le comprendre. Or l'ame du Christ est une créature, et tout ce qui, dans le Christ, appartient exclusivement à la nature humaine est créé, autrement en lui la nature de l'humanité ne seroit pas différente de la nature de la divinité qui est seule incréée. Mais l'hypostase ou la personne du Verbe de Dieu est incréée, cette hypostase qui est une en deux natures, à raison de laquelle nous n'appelons pas le Christ une créature, en parlant simplement, car, sous le nom du Christ, est renfermée l'hypostase. Néanmoins nous disons que l'ame du Christ ou son corps sont une créature. Donc l'ame du Christ ne comprend pas Dieu, mais le Christ le comprend par sa sagesse incréée ; c'est en ce sens et en parlant de sa connoissance de compréhension que le Seigneur dit dans le chapitre onzième de saint Matthieu : « Personne ne connoît le

---

mam perfectionem divinæ visionis obtinens inter creaturas cæteras, omnia divina opera et rationes ipsorum quæcumque sunt, erunt, vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos angelorum illuminet. Et ideo Apostolus dicit *ad Colossenses*, II, « quod in ipso sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei absconditi. » Et *ad Hebræos*, IV, quod « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus : » non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum cognoscibile est. Unumquodque enim cognoscibile est, in quantum est ens, et verum : esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas ejus : infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, et si infinitum sit, quod cognoscit ; nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quicquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est : alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis à natura divinitatis, quæ sola increata est. Hypostasis autem Dei Verbi, sive persona increata est, quæ una est in duabus naturis, ratione cujus Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur hypostasis : dicimus tamen animam Christi, vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum Dominus dicit *Matthæi*, XI : « Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, » de comprehensionis ejus notitia loquens.

Fils si ce n'est le Père, et personne ne connoît le Père que le Fils. »

Or il faut observer que c'est une même chose de comprendre l'essence d'une chose ou sa vertu. Un être, en effet, comme tel peut faire l'un et l'autre. Si donc l'ame du Christ ne peut comprendre l'essence de la divinité, comme nous l'avons montré, il est également impossible qu'elle comprenne la vertu divine. Or elle la comprendroit si elle connoissoit tout ce que Dieu peut faire, et par quels moyens il obtient des effets, mais cela est impossible. L'ame du Christ ne connoît donc pas tout ce que Dieu peut faire, ni les moyens qu'il emploie pour opérer. Mais comme le Christ, même en tant qu'homme, a été préposé à toute créature par Dieu le Père, il est convenable qu'il trouve dans la vision de l'essence divine la pleine connoissance des œuvres de Dieu, quelles qu'elles soient. Et c'est en vertu de cette faculté que l'ame du Christ est dite savoir tout, parce qu'elle a la pleine connoissance de toutes les choses qui sont, seront ou ont été.

Parmi les autres créatures qui jouissent de la vue de Dieu, il en est qui obtiennent une connoissance plus étendue, d'autres moins étendue des effets dont nous avons parlé dans la vision même de Dieu. Mais, outre cette connoissance des choses que trouve dans la vision de Dieu un entendement créé, il est d'autres modes de cognition qui servent aux créatures à acquérir la connoissance des choses. Car les anges, outre la connoissance première qu'ils ont des choses dans le Verbe, les connoissent encore postérieurement dans leurs propres natures. Or cette sorte de cognition convient mieux aux hommes à raison de leur nature, autrement qu'aux anges; car les hommes, selon l'ordre de la nature, obtiennent, par l'organe des sens, la vérité intelligible des choses, comme dit saint Denis, de telle façon que les espèces in-

---

Est autem considerandum, quod ejusdem rationis est comprehendere essentiam alicujus rei, et virtutem ipsius. Unumquodque enim potest agere, in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est, ut divinam virtutem comprehendat, comprehenderet autem, si cognosceret, quicquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit : hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit, quicquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari. Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturæ à Deo Patre præpositus est, conveniens est, ut omnium quæ à Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinæ essentiæ visione, plenam cognitionem percipiat. Et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet, omnium quæ sunt, erunt, vel fuerunt.

Aliarum vero creaturarum Deum videntium, quædam plenius, et quædam minus plene prædictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt. Præter hanc autem rerum cognitionem, qua res ab intellectu creato cognoscuntur ipsius divinæ essentiæ visione, sunt alii modi cognitionis, quibus à creaturis habetur rerum cognitio. Nam angeli præter cognitionem matutinam, qua res in verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam, qua cognoscunt res in propriis naturis. Hujusmodi autem cognitio aliter competit hominibus secundum naturam suam, atque aliter angelis. Nam homines secundum naturæ ordinem intelligibilem rerum veritatem à sensibus colligunt, ut Dionysius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione

telligibles sont abstraites dans leur entendement des produits de l'imagination par l'action de l'intellect actif. Tandis que les anges acquièrent la science des choses par l'influence de la lumière divine, de sorte qu'ainsi que les choses passent de Dieu à l'être, de même aussi les raisons des choses ou leurs similitudes sont imprimées par Dieu dans l'intellect des anges. Mais dans les uns comme dans les autres, hommes et anges, en outre de cette connoissance qui leur convient selon leur nature, on trouve une certaine connoissance des mystères divins sur lesquels les anges sont éclairés par d'autres anges, et les hommes sont instruits par des révélations prophétiques.

Et comme on ne peut refuser à l'ame du Christ, qui est la plus excellente de toutes les créatures, aucune des perfections qui sont du domaine des créatures, il est convenable de lui attribuer trois autres sortes de connoissances, outre la connoissance qui lui fait voir l'essence de Dieu et toutes choses en elle. Une de ces connoissances est expérimentale comme chez les autres hommes, en tant qu'une chose est connue par les sens comme il convient à la nature humaine. Une autre est divinement infuse, pour connoître toutes les choses qui sont l'objet effectif ou possible de la connoissance naturelle de l'homme. En effet, il étoit convenable que la nature humaine, revêtue par le Verbe de Dieu, ne fût étrangère à aucune perfection, comme étant destinée à réhabiliter toute la nature humaine. Or tout ce qui est en puissance est imparfait avant d'être en acte. Or l'entendement humain est en puissance relativement aux choses intelligibles que l'homme peut comprendre naturellement. Donc l'ame du Christ a reçu divinement la connoissance de toutes ces choses par les espèces influentes, par cela que toute la puissance de l'entendement humain a été réduite en acte. Mais parce que le Christ, dans l'ordre de la

---

intellectus agentis à phantasmatibus abstrahuntur. Angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut à Deo res inesse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico à Deo rerum rationes, sive similitudines imprimantur. In utrisque autem tam hominibus quam angelis, supra rerum cognitionem quæ competit eis secundum naturam, invenitur quædam supernaturalis cognitio mysteriorum divinorum, de quibus et angeli illuminantur ab angelis, et homines etiam de his prophetica revelatione instruuntur.

Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animæ Christi quæ est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter præter cognitionem, qua Dei essentiam videt, et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanæ naturæ. Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa, ad quæ naturalis cognitio hominis se extendit, vel extendere potest. Conveniens enim fuit, ut humana natura à Dei verbo assumpta in nullo à perfectione deciperet, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit, antequam reducatur in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia, quæ naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit per hoc, quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum. Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturæ, sed et gratiæ propagator, affuit ei etiam tertia cognitio,

nature humaine, n'a pas été seulement le restaurateur de la nature, mais le propagateur de la grace, il a été doué d'une troisième connoissance par le moyen de laquelle il connoît, de la manière la plus étendue, tout ce qui peut appartenir aux mystères de la grace qui échappent à la connoissance naturelle de l'homme. Mais ces mystères sont connus des hommes par le don de sagesse ou l'esprit de prophétie; car il est de la puissance de l'entendement humain de connoître de telles choses, quoiqu'il soit mis en acte par un agent d'un ordre plus élevé. Car pour connoître les choses naturelles, il est mis en acte par la lumière de l'intellect actif, tandis qu'il acquiert la connoissance des autres choses par la lumière divine. De ce que nous venons de dire il résulte clairement que l'ame du Christ a reçu un très-haut degré de cognition par rapport à la vision de Dieu, par laquelle on a la contemplation de l'essence de Dieu et des autres choses en elle. Il en est de même par rapport à la connoissance des mystères de la grace aussi bien que des choses naturelles susceptibles d'être connues; d'où il suit que le Christ n'a pu progresser dans aucune de ces trois sortes de cognition. Mais il est évident que l'expérience des sens du corps lui a fait connoître de plus en plus les choses sensibles par la succession du temps. C'est pourquoi ce n'est que dans les connoissances expérimentales que le Christ a pu faire des progrès, selon ces paroles de saint Luc : « L'enfant progressoit en sagesse et en âge, » quoique ce passage puisse être entendu dans un autre sens, savoir que le Christ progressoit en sagesse, non qu'il devînt plus sage lui-même, mais parce que sa sagesse devenoit profitable aux autres en les instruisant de plus en plus. Et cela s'est fait à dessein pour se montrer conforme aux autres hommes, dans la crainte que si, dans l'enfance, il eût fait voir une sagesse parfaite, le mystère de l'incarnation n'eût paru une pure illusion.

---

qua plenissime cognovit, quicquid ad mysteria gratiæ potest pertinere, quæ naturalem hominis cognitionem excedunt. Sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiæ, vel per spiritum prophetiæ. Nam ad hujusmodi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet altiori agente reducatur in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis : horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum. Patet igitur ex prædictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter cæteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa. Etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiæ, necnon quantum ad cognitionem naturalium scibilium : unde in nullo harum trium cognitionum Christus proficere potuit. Sed manifestum est, quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit. Et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere, secundum illud *Lucæ*, II : « Puer proficiebat sapientia, et ætate : » Quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiæ Christi dicatur, non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per ejus sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative facum est, ut se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili ætate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

CHAPITRE CCXVII.

De la matière du corps du Christ.

D'après ce que nous venons de dire, on voit clairement comment a dû se former le corps du Christ. Dieu pouvoit certainement former le corps du Christ du limon de la terre ou de toute autre matière, comme il avoit formé le corps du premier homme. Mais cela n'eut pas été convenable pour la restauration de la nature humaine, en vue de laquelle le Fils de Dieu a pris chair, comme nous l'avons dit. En effet, la nature du genre humain provenant de notre premier père, qui avoit besoin d'être guérie, n'eût pas été rétablie dans sa gloire primitive, si le vainqueur du démon, et le triomphateur de la mort, qui tenoit le genre humain captif à cause du péché du premier homme, avoit pris un corps en dehors de cette nature. Or les œuvres de Dieu sont parfaites, et il rend parfait ce qu'il veut réparer, de sorte qu'il ajoute plus qu'il n'avoit été ôté, selon ces paroles de l'Apôtre aux Romains : « La grace de Dieu méritée par le Christ a été plus abondante que n'avoit été la faute d'Adam. » Il étoit donc convenable que le Christ prît un corps dans la nature d'Adam. Outre cela, le mystère de l'incarnation devient profitable aux hommes par la foi. Si les hommes ne croyoient pas que le Fils de Dieu étoit cet homme que l'on voyoit, ils ne s'attacheroient pas à lui comme à l'auteur du salut, ce qui est arrivé aux Juifs qui, par leur incrédulité, ont retiré du mystère de l'incarnation leur damnation au lieu du salut. Ainsi, pour rendre plus croyable cet ineffable mystère, le Fils de Dieu a tout disposé de manière à se montrer homme véritable, ce qui n'eût pas été si évident s'il avoit pris son corps en dehors de la nature humaine. Il étoit donc convenable qu'il prît un corps qui pro-

---

CAPUT CCXVII.

De materia corporis Christi.

Secundum præmissa igitur evidenter apparet, qualis debuit esse corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus corpus Christi ex limo terræ formare, vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis. Sed hoc humanæ restaurationi, propter quam Filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quæ sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret diaboli victor, et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum producit, quod reparare intendit, ut etiam plus adjiciat, quam fuerat subtractum secundum illud Apostoli *Rom.*, V : « Gratia Dei per Christum amplius abundavit, quam delictum Adæ. » Conveniens igitur fuit, ut Dei Filius corpus assumeret de natura propagatum ab Adam. Adhuc, incarnationis mysterium hominibus proficuum per fidem redditur. Nisi enim homines crederent Dei Filium esse qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis authorem, quod Judæis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem, damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, Filius Dei sic omnia dispensavit, ut se verum hominem esse ostenderet, quod non ita videretur, si aliunde naturam sui corporis acciperet,

vînt du premier homme. De plus le Fils de Dieu fait homme a opéré le salut du genre humain non-seulement en lui procurant le remède de la grace, mais encore en lui mettant sous les yeux un exemple qui ne peut être rejeté. On peut, en effet, élever des doutes sur la doctrine et la vie d'un autre homme à raison de la défectibilité de la cognition et de la vérité humaines. Mais comme on croit vrai sans l'ombre du doute ce que le Fils de Dieu enseigne, on regarde aussi comme certainement bon ce qu'il fait. Il a donc été nécessaire que nous ayons trouvé en lui un exemple et de la gloire que nous espérons, et de la vertu par le moyen de laquelle nous la méritons. Car l'un et l'autre exemple auroit été moins efficace, si le Fils de Dieu avoit pris la nature de son corps à une source différente de celle où les autres hommes la prennent. Si, en effet, on vouloit persuader à quelqu'un de supporter les souffrances, comme le Christ les a supportées, d'espérer de ressusciter un jour, comme le Christ est ressuscité, il pourroit s'excuser sur la différence de la condition corporelle. Afin donc que l'exemple du Christ fût plus efficace, il convenoit qu'il prît la nature de son corps dans celle qui dérive du premier père.

CHAPITRE CCXVIII.

De la formation du corps du Christ qui ne s'est pas opérée par la liqueur séminale.

Néanmoins il ne convenoit pas que le corps du Christ fût formé dans la nature humaine de la même manière que ceux des autres hommes. Puisqu'en effet il prenoit cette nature pour la purifier du péché, il falloit qu'il s'en revêtit, de telle façon qu'il ne contractât en aucune manière la contagion du péché. Or les hommes contractent le péché originel par cela qu'ils sont engendrés par la vertu active

---

quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit, ut corpus à primo parente propagatum assumeret. Item, Filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendæ gratiæ remedium, sed etiam præbendo exemplum, quod repudiari non potest. Alterius enim hominis et doctrina et vita in dubium verti potest, propter defectum humanæ cognitionis et veritatis. Sed sicut quod Filius Dei docet, indubitanter creditur verum : ita quod operatur, creditur indubitanter bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus, et gloriæ quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur. Utrumque enim exemplum minus efficax esset, si aliunde naturam corporis assumpsisset, quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur, quod toleraret passiones, sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum, sicut Christus resurrexit, posset excusationem prætendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius esset, conveniens fuit, ut non aliunde corporis naturam assumeret, quam de natura quæ à primo parente propagatur.

CAPUT CCXVIII.

De formatione corporis Christi, quæ non est ex semine.

Non tamen fuit conveniens, ut eodem modo formaretur corpus Christi in humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc naturam assumeret, ut ipsam à peccato mundaret, oportebat, ut tali modo assumeret, quod nullum contagium peccati incurreret. Ho-

humaine, qui réside dans la semence virile qui a préexisté en Adam prévaricateur, en raison de sa nature. De même donc que le premier homme eut transmis la justice originelle à ses descendants en leur transmettant la nature, de même aussi il leur transmet le péché originel en leur transmettant la nature qui a sa source dans la vertu active de la semence virile. Il étoit donc nécessaire que le corps du Christ fût formé sans le concours de la semence virile.

Outre cela la vertu active de la semence virile agit naturellement, et, en conséquence, l'homme qui est engendré par cette semence n'arrive pas de prime-abord à la perfection, mais par des progrès gradués. Car toutes les choses naturelles arrivent à des fins déterminées par des moyens de même nature. Or il falloit que le corps du Christ, dès le premier moment qu'il était pris par lui, fût parfait et animé d'une ame raisonnable, parce qu'un corps n'est susceptible d'être pris par le Verbe de Dieu qu'en tant qu'il est uni à une ame raisonnable, quoique non parfait, suivant la quantité convenable. Le corps du Christ n'a donc pas pu être formé par la vertu de la semence virile.

CHAPITRE CCXIX.

De la cause qui a présidé à la formation du corps du Christ.

Comme la formation du corps de l'homme s'opère naturellement par la semence virile, de quelque autre manière qu'ait été formé le corps du Christ, la chose s'est faite d'une manière surnaturelle. Or Dieu seul est l'auteur de la nature, et comme tel peut opérer d'une manière surnaturelle dans les choses naturelles. C'est donc lui seul qui a formé miraculeusement ce corps de la matière de la nature humaine. Mais, quoique l'opération dans la créature soit commune

---

mines autem peccatum originale incurrunt ex hoc, quod generantur per virtutem activam humanam, quæ est in virili semine, quod est secundum seminalem rationem in Adam peccante præextitisse. Sicut enim primus homo originalem justitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturæ : ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis. Oportuit igitur absque virili semine Christi formari corpus.

Item, virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur, non subito perducitur ad perfectum; sed determinatis processibus. Omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse, et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile à Dei verbo, in quantum est animæ rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem. Non ergo corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

CAPUT CCXIX.

De causa formationis corporis Christi.

Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturæ est, qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est. Unde relinquitur, quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanæ naturæ. Sed cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis, tamen per

aux trois personnes, néanmoins, à raison d'une certaine convenance, la formation du corps du Christ est attribuée au Saint-Esprit. En effet, le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils, par lequel ils s'aiment mutuellement et nous aiment en même temps. « Or Dieu, comme dit l'Apôtre aux Ephésiens, à cause du grand amour qu'il a pour nous, a voulu que son Fils s'incarnât. » C'est donc par une juste raison de convenance que la formation de sa chair est attribuée à l'Esprit saint. De plus l'Esprit saint est l'agent actif de toutes les graces, puisque c'est en lui principalement que tous les dons sont gratuitement faits; or c'est une grace surabondante d'unir la nature humaine à une personne divine, comme il est démontré par ce qui a été dit.

C'est donc pour mettre en évidence une pareille grace que la formation du corps du Christ est attribuée à l'Esprit saint; on le dit aussi par une raison de convenance, à cause de la ressemblance du verbe humain et de l'Esprit saint. En effet, le verbe humain, existant dans le cœur, a une ressemblance avec le Verbe éternel, en tant qu'il existe dans le Père. Or, comme le verbe humain prend une voix pour se faire connoître aux hommes d'une manière sensible, de même le Verbe de Dieu a pris une chair pour se rendre visible aux hommes. Or la voix humaine est formée par l'esprit de l'homme, d'où il résulte que la chair du Verbe a dû être formée par l'Esprit du Verbe.

CHAPITRE CCXX.

Exposition de l'article du symbole sur la conception et la naissance du Christ.

Pour exclure l'erreur d'Ebion et de Cérinthe qui ont avancé que le corps du Christ est formé de la semence virile, il est dit dans le symbole : « Qui a été conçu du Saint-Esprit. » Au lieu de ces mots, il est

---

quamdam convenientiam formatio corporis Christi attribuitur Spiritui sancto. Est enim Spiritus sanctus amor Patris, et Filii, quo se invicem et nos diligunt : « Deus autem, ut Apostolus, *ad Ephesios*, II, dicit, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, Filium suum incarnari constituit. » Convenienter igitur carnis formatio Spiritui sancto attribuitur. Item Spiritus sanctus omnium gratiarum est actor, cum sit primùm in quo omnia dona gratis donantur, hoc autem fuit superabundantis gratiæ, ut humana natura in unitatem divinæ personæ assumeretur, ut ex supradictis patet.

Ad demonstrandum igitur hujusmodi gratiam formatio corporis Christi Spiritui sancto attribuitur, convenienter etiam hoc dicitur secundum similitudinem humani Verbi et Spiritus. Verbum enim humanum in corde existens, similitudinem gerit æterni Verbi, secundum quod existit in Patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et Verbum Dei carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per hominis spiritum formatur, unde et caro Verbi Dei per Spiritum Verbi formari debuit.

CAPUT CCXX.

Expositio articuli in Symbolo positi de conceptione et nativitate Christi.

Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cherinti, qui corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in

dit dans le symbole de Nicée : « Il s'est incarné par l'Esprit saint, » afin que l'on croie qu'il a pris une chair véritable et non un corps fantastique, comme le prétendent les Manichéens. On ajoute dans le symbole de Nicée, « à cause de nous autres hommes, » pour écarter l'erreur d'Origène, qui a enseigné que les démons eux-mêmes devoient trouver leur salut dans la vertu de la passion du Christ. On a encore ajouté dans le même symbole, « pour notre salut, » pour montrer que le mystère de l'incarnation du Christ est suffisant pour le salut du genre humain, contre l'hérésie des Nazaréens, qui pensoient que la foi au Christ étoit insuffisante pour le salut du genre humain, sans les œuvres de la loi. On y a de plus ajouté, « il est descendu du ciel, » pour exclure l'erreur de Photin, qui soutenoit que le Christ étoit un pur homme en disant qu'il avoit pris commencement dans Marie, afin qu'il fût plus apte à monter au ciel par le mérite d'une sainte vie, ayant son principe sur la terre, qu'en descendant ici-bas pour prendre chair avec une origine céleste. On ajoute enfin, « et il s'est fait homme, » pour réfuter l'erreur de Nestorius qui prétendoit que le Fils de Dieu dont il est parlé dans le symbole seroit plutôt un habitant de l'homme qu'un homme.

CHAPITRE CCXXI.

Il étoit convenable que le Christ naquît d'une vierge.

Nous avons montré qu'il étoit convenable que le Fils de Dieu prît une chair de même nature que la nature humaine, et comme c'est la femme qui fournit la matière dans la génération humaine, le Christ a dû prendre une chair de la substance de la femme, selon ces paroles de l'Apôtre aux Galates : « Dieu a envoyé son Fils engendré de la

---

symbolo Apostolorum : « Qui conceptus est de Spiritu sancto. » Loco cujus in symbolo Patrum dicitur : « Et incarnatus est de Spiritu sancto, » ut non phantasticum corpus secundum Manichæos, sed veram carnem assumpsisse credatur. Additum est autem in symbolo Patrum, « propter nos homines, » ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam dæmones liberandos. Additum est etiam in eodem, « propter nostram salutem, » ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra hæresim Nazaræorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam non sufficere putabant. Additum etiam est : « Descendit de cœlis, » ad excludendum errorem Fotini, qui Christum purum hominem asserebat, dicens : Eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonæ vitæ meritum in terris habens principium ad cœlum ascenderet, quam cœlestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Additur etiam : « Et homo factus est, » ad excludendum errorem Nestorii, secundum cujus positionem Filius Dei, de quo symbolum loquitur, magis inhabitator hominis, quam homo esse diceretur.

CAPUT CCXXI.

Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine.

Cum autem ostensum sit, quod de materia humanæ naturæ conveniebat Filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat fœmina, conveniens fuit ut Christus de fœmina carnem assumeret, secundum illud Apostoli *ad Galat.*, IV : « Misit Deus Filium suum factum ex muliere. » Fœmina

femme. » Or la femme a besoin du concours charnel de l'homme pour que la matière qu'elle fournit se transforme en un corps humain. Mais la transformation du corps du Christ n'a point dû s'opérer par la vertu de la semence virile, ainsi que nous l'avons déjà dit; c'est pourquoi la femme, de laquelle le Fils de Dieu a tiré la chair dont il s'est revêtu, a conçu sans communication de la semence virile. Or, plus on est rempli des dons spirituels, plus on est éloigné des choses charnelles. Car l'homme est élevé par les choses spirituelles et abaissé par les choses charnelles. Or, la formation du corps du Christ ayant dû se faire par l'opération du Saint-Esprit, la femme de laquelle le Christ a tiré son corps a dû être éminemment pleine des dons spirituels, afin que l'Esprit saint pût non-seulement rendre son ame féconde en vertus, mais encore faire produire à son sein un fruit divin. Pour cela il a fallu non-seulement que son esprit fût exempt de péché, mais aussi que son corps fût étranger à toute corruption de la concupiscence charnelle. Aussi, pour concevoir le Christ, n'a-t-elle pas eu le concours de l'homme ni avant, ni après. C'est aussi ce qui convenoit à celui qui naissoit d'elle.

En effet, le Fils venoit dans le monde en se revêtant de la chair, pour nous élever à l'état de la résurrection, où il n'y aura plus ni époux, ni mariages, les hommes étant dans le ciel comme les anges. C'est pour cette raison qu'il a enseigné la pratique de la continence et de la virginité, afin de faire briller dans la vie des fidèles un certain reflet de la gloire future. Il étoit donc convenable qu'il glorifiât la pureté de vie jusque dans sa naissance en naissant d'une vierge. C'est pour cela qu'il est dit dans le symbole des Apôtres : « Né de la Vierge Marie; » et dans celui de Nicée on dit qu'il s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie, pour réfuter l'erreur de Valentin et des autres,

---

autem indiget viri commixtione ad hoc, quod materia quam ipsa ministrat, formetur in corpus humanum. Formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra jam dictum est, unde absque commixtione virilis seminis illa fœmina concepit, ex qua Filius Dei carnem assumpsit. Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis à carnalibus separatur. Nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per Spiritum sanctum, oportuit illam fœminam, de qua Christus corpus assumpsit, maxime spiritualibus donis repleri, ut per Spiritum sanctum non solum anima secundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem ejus esse immunem à peccato, sed etiam corpus ejus ab omni corruptela carnalis concupiscentiæ elongari. Unde non solum ad concipiendum Christum virilem commixtionem non est experta, sed nec ante, nec postea. Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa.

Ad hoc enim Dei Filius veniebat in mundum carne assumpta, ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo neque nubent, neque nubentur, sed erunt homines sicut angeli in cœlo. Unde et continentiæ et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliqualiter gloriæ futuræ imago. Conveniens ergo fuit, ut etiam in suo ortu vitæ integritatem commendaret nascendo ex virgine : et ideo in symbolo Apostolorum dicitur : « Natus ex Virgine Maria. » In symbolo autem Patrum, ex Virgine Maria, dicitur incarnatus, per quod Valentini

qui ont dit ou que le corps du Christ étoit fantastique ou d'une autre nature, et n'avoit été ni tiré de celui de la Vierge, ni formé dans son sein.

CHAPITRE CCXXII.

Que la bienheureuse Vierge est Mère du Christ.

Par là se trouve réfutée l'erreur de Nestorius, qui refusoit de reconnoître la Vierge Marie comme Mère de Dieu. Or il est dit dans les deux symboles que le Fils de Dieu est né de la Vierge Marie, ou s'est incarné en elle. Mais une femme qui donne naissance à un homme est appelée sa mère, par cela même qu'elle fournit la matière de la conception humaine. C'est pourquoi la bienheureuse Vierge Marie, qui a fourni la matière de la conception du Fils de Dieu, doit-elle être appelée sa vraie Mère. Car peu importe à la qualité de mère, quelle que soit la vertu qui façonne la matière fournie par elle. Donc la femme qui fournit une matière qui doit recevoir sa forme de l'opération du Saint-Esprit, n'est pas moins mère que celle qui en fournit à l'action de la semence virile. Quiconque prétendroit que la bienheureuse Vierge ne doit pas être appelée Mère de Dieu, parce qu'il n'y a que la chair qui a été tirée d'elle et non la divinité, comme le disoit Nestorius, celui-là évidemment ne sauroit ce qu'il dit. Une femme, en effet, n'est pas appelée la mère de quelqu'un, parce que tout ce qui est en lui vient d'elle. L'homme est composé de corps et d'ame, et ce qui tient à l'ame est bien plus véritablement homme que ce qui tient au corps. Or l'ame ne vient point de la mère, mais ou elle est créée immédiatement par Dieu, comme il est certain, ou, si elle vient par traduction, ainsi que quelques-uns l'ont supposé, elle ne proviendroit pas de la mère, mais bien plutôt du père, parce que,

---

error excluditur, cæterorumque qui corpus Christi dixerunt aut esse phantasticum, aut esse alterius naturæ, et non esse ex corpore Virginis sumptum, atque formatum.

CAPUT CCXXII.

Quod beata Virgo sit mater Christi.

Error autem Nestorii ex hoc excluditur, qui beatam Mariam Matrem Dei confiteri nolebat. In utroque autem symbolo dicitur, Filius Dei est natus, vel incarnatus ex Virgine Maria. Fœmina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui. Unde beata Virgo Maria, quæ materiam ministravit conceptui Filii Dei, vera Mater Filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est, quæ materiam ministravit Spiritu sancto formandam, quam quæ materiam ministrat formandam virtute virilis seminis. Si quis autem dicere velit, beatam Virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicujus mater, quia totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id, quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis à matre sumitur, sed vel à Deo immediate creatur, ut veritas habet, vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur à matre, sed magis à patre, quia in generatione cæterorum animalium,

dans la génération des autres animaux, selon la doctrine des philosophes, le mâle fournit l'ame et la femelle le corps. De même donc qu'une femme est appelée la mère d'un individu, parce qu'elle a fourni la matière de son corps, par la même raison la bienheureuse Vierge Marie doit être appelée Mère de Dieu, puisqu'elle a fourni la matière du corps de Dieu. Or il faut que ce corps soit véritablement le corps de Dieu, s'il devient uni à la personne qui est réellement Dieu. Donc ceux qui reconnoissent que le Fils de Dieu a revêtu la nature humaine et s'est personnifié avec elle, doivent nécessairement dire que la bienheureuse Vierge Marie est Mère de Dieu. Mais comme Nestorius disoit que la personne de Dieu et la personne de Jésus-Christ fait homme n'étoit pas une seule et même personne, il refusoit aussi, par voie de conséquence, à la Vierge Marie la qualité de Mère de Dieu.

CHAPITRE CCXXIII.

Que le Saint-Esprit n'est pas le père du Christ.

Quoique l'on dise que le Fils de Dieu a été conçu et s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, on ne peut pas dire néanmoins que le Saint-Esprit soit le père du Christ fait homme, quoique la bienheureuse Vierge soit appelée sa mère. D'abord parce qu'on trouve dans la bienheureuse Vierge Marie tout ce qui constitue la mère ; car elle a fourni la matière à la conception du Christ qui devoit s'effectuer par l'opération du Saint-Esprit, tandis que, du côté du Saint-Esprit, on ne trouve pas tout ce qui constitue le père ; car pour être père il faut produire de sa nature un fils qui ait la même nature.

C'est pourquoi on ne peut pas appeler père un agent quelconque

---

secundum philosophorum doctrinam, masculus dat animam, fœmina vero corpus. Sicut igitur cujuslibet hominis Mater aliqua fœmina dicitur ex hoc, quod ab ea corpus ejus assumitur, ita Dei mater beata Virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personæ Filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam à Filio Dei in unitatem personæ, necesse est dicere, quod beata Virgo Maria sit Mater Dei. Sed quia Nestorius negabat, unam personam esse Dei, et hominis Jesu Christi, ideo ex consequenti negabat, Virginem Mariam esse Dei Matrem.

CAPUT CCXXIII.

Quod Spiritus sanctus non sit pater Christi.

Licet autem Filius Dei dicatur de Spiritu sancto, et ex Maria Virgine incarnatus, et conceptus, non tamen dicendum est quod Spiritus sanctus sit pater hominis Christi, licet beata Virgo ejus mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria Virgine invenitur totum, quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu sancto formandam, ut requirit matris ratio, sed ex parte Spiritus sancti non invenitur totum, quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris, ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat.

Unde si fuerit aliquod agens, quod faciat aliquid non ex sua substantia, nec produ-

qui produit un être qui ne vient pas de sa substance et ne lui est pas semblable en nature. Nous ne disons pas, en effet, si ce n'est peut-être par métaphore, que l'homme est père des choses qu'il confectionne par un art quelconque. Or l'Esprit saint est bien à la vérité de même nature que le Christ relativement à la nature divine, selon laquelle il n'est pas père du Christ, mais plutôt procédant de lui. Mais selon la nature humaine, il n'est pas de même nature que lui; car il y a dans le Christ une nature humaine différente de la nature divine, ainsi que nous l'avons dit, et ce n'est pas une partie de la nature divine qui s'est convertie en nature humaine. Le Saint-Esprit ne peut donc être appelé le père du Christ fait homme. De plus, dans chaque fils, ce qu'il y a de principal vient du père, et ce qui est secondaire vient de la mère. En effet, dans les autres animaux, l'ame provient du père, et le corps de la mère. Mais dans l'homme, quoique l'ame raisonnable ne vienne pas du père, puisqu'elle est créée par Dieu, c'est la vertu de la semence paternelle qui opère positivement à l'égard de la forme. Or, ce qu'il y a de principal dans le Christ, c'est la personne du Verbe, qui ne vient nullement de l'Esprit saint. Donc, encore une fois, le Saint-Esprit ne peut pas être appelé le père du Christ.

CHAPITRE CCXXIV.

De la sanctification.

Ainsi donc la bienheureuse Vierge Marie étant devenue Mère de Dieu par l'opération du Saint-Esprit, il étoit convenable qu'elle fût ornée de la plus excellente pureté pour convenir à un Fils si éminent; il faut croire, en conséquence, qu'elle a été exempte de toute tache de péché actuel, non-seulement mortel, mais même véniel, ce qui ne

---

cat ipsum in similitudinem suæ naturæ, pater ejus dici non poterit. Non enim dicimus, quod homo sit pater eorum, quæ facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam Pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens. Secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis. Est enim alia natura humana et divina in Christo, ut supra dictum est. Neque in naturam humanam est versum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus Pater hominis Christi dici non possit. Item, in unoquoque filio id quod est principalius in ipso, est à patre : quod autem secundarium, à matre. In aliis enim animalibus anima est à patre, corpus vero à matre. In homine autem etsi anima rationalis à patre non sit, sed à Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo, est persona Verbi, quæ nullo modo est à Spiritu sancto. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus pater Christi dici non possit.

CAPUT CCXXIV.

De sanctificatione.

Quia igitur, ut ex prædictis apparet, Beata Virgo Maria mater Filii Dei facta est de Spiritu sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto Filio : et ideo credendum est, eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse, non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum,

convient à aucun saint après le Christ, puisqu'il est dit dans saint Jean : « Si nous disons que nous n'avons point péché, nous nous faisons illusion, et nous ne parlons point conformément à la vérité. » Mais on peut entendre de la bienheureuse Vierge Mère de Dieu ce qui est dit dans le Cantique des Cantiques : « Vous êtes toute belle, mon amie, et il n'y a point de tache en vous. » Et non-seulement elle a été exempte du péché actuel, mais elle a été encore purifiée de la souillure du péché originel par un privilége tout spécial (1). Elle a dû, en effet, être conçue avec le péché originel, puisque sa conception s'est opérée par l'union des deux sexes; car il étoit réservé à elle seule, par privilége, de concevoir le Fils de Dieu en conservant

(1) Cette opinion que la sainte Vierge avait été conçue avec le péché originel avoit cours dans l'ordre des Dominicains. Elle ne venoit pas cependant du fondateur, car dans un ouvrage reconnu incontestablement pour être de saint Dominique, on lit ces paroles : « Comme le premier Adam fut formé d'une terre vierge et qui n'avoit jamais été maudite, il convenoit également que cela se trouvât dans le second Adam (Jésus-Christ), dont la Mère vierge n'a jamais été maudite. » Voilà une des roses que saint Dominique a offertes à la sainte Vierge; elle auroit dû répandre l'odeur de son immaculée Conception dans tout son ordre, mais ce n'est pas sa faute si l'odorat de ses enfants s'est dépravé. D'après ces textes, il sembleroit que saint Thomas a partagé le sentiment de ses frères en religion. Il seroit pénible de le penser, et je ne puis croire qu'une si haute et si sainte intelligence ait pu payer un pareil tribut à l'esprit de son ordre, et insérer des épines au milieu des fleurs suaves dont ses mains se sont plu à tresser à Marie une magnifique couronne.

Voici à ce sujet quelques réflexions du P. Dumazet, de la compagnie de Jésus : « Est-il vrai que saint Thomas ait enseigné que la sainte Vierge avoit été conçue avec le péché originel? On l'a cru pendant longtemps. Mais qu'on lise la *Vie des Saints* par le P. Croizet, le jour de la Conception, on verra combien saint Thomas lui a été favorable. Il est vrai qu'on lit dans le dernier ouvrage, et le plus estimé de tous ceux qu'a composés ce saint docteur, un texte formel contre ce privilége si honorable à Marie. Mais il est démontré que ce n'est point saint Thomas qui l'a écrit, mais bien un faussaire qui l'a inséré de sa propre autorité. En effet, sans parler de trois manuscrits antérieurs aux éditions qu'on lit présentement, où le texte en question ne se trouve point tel qu'il est aujourd'hui, il y a plus de trois cents ans qu'un dominicain anglais (son nom est Bromiart) citoit ce même texte en faveur de l'immaculée Conception. C'est ce que l'éditeur atteste pour l'avoir lu de ses propres yeux. On a falsifié encore un texte du même saint dans son Commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Galates. Les paroles décisives pour l'immaculée Conception ont disparu aujourd'hui, mais elles subsistent dans l'édition de 1529, que l'éditeur a lue dans la Bibliothèque des PP. Minimes de Toulouse.

» Le même zèle pour Marie, qui a opéré cette seconde falsification, a dû opérer la première. Il seroit facile de faire voir la falsification du premier texte; indépendamment des manuscrits qui l'attestent, les traces de la main du faussaire ne sont pas difficiles à apercevoir. Mais quoi qu'il en soit de saint Thomas, on peut dire que, n'étant pas infaillible, il a pu se tromper, et que l'Eglise, à qui seule ce privilége appartient, sans définir la chose, s'est cependant conduite de manière qu'elle s'est mise dans la nécessité de la définir en faveur de Marie, si elle en venoit jamais à une définition, à moins de scandaliser les fidèles, à qui elle auroit ordonné d'honorer par une fête une chose qui auroit été indigne de toute sorte de culte. »

C'est aussi ce que l'Eglise a fait. Elle a proclamé dogme de foi la pieuse croyance des

---

cum dicatur I. *Joan.*, I : « Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. » Sed de beata Virgine Matre Dei intelligi potest, quod *Canticorum*, IV, dicitur : « Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te. » Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem, quod cum peccato originali conciperetur, utpote quæ ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur, ut Virgo conciperet Filium Dei. Commixtio autem

intacte sa virginité. Or l'union des sexes, qui ne peut s'effectuer sans un mouvement de concupiscence depuis le péché du premier père, transmet aux enfants le péché originel.

En outre, si elle n'avoit pas été conçue avec le péché originel, elle n'auroit pas eu besoin d'être rachetée par le Christ, et ainsi le Christ ne seroit pas le Rédempteur universel de tous les hommes, ce qui porteroit atteinte à la dignité du Christ. Il faut donc professer qu'elle a été conçue avec le péché originel, mais qu'elle en a été purifiée par quelque moyen spécial. En effet, il y en a qui sont purifiés de la tache du péché originel après leur naissance, comme ceux qui sont sanctifiés par l'eau du baptême. D'autres, au contraire, sont dits avoir été sanctifiés dans le sein de leur mère, comme il est dit de ce prophète dans Jérémie : « Je te connoissois avant de te former dans le sein de ta mère, et je t'ai sanctifié avant ta naissance. » L'ange dit aussi de saint Jean-Baptiste : « Il sera rempli de l'Esprit saint dès le sein de sa mère. » Or on ne doit pas croire que ce qui a été fait en faveur du précurseur et d'un prophète du Christ ait été refusé à sa mère; aussi on croit qu'elle a été sanctifiée dès le sein de sa mère, c'est-à-dire avant sa naissance. Or cette sanctification n'a pas précédé l'adjonction de l'ame; car s'il en eût été ainsi, elle n'auroit pas été atteinte du péché originel, et n'auroit pas eu besoin de rédemption. Il n'y a en effet qu'une créature raisonnable qui puisse être le sujet du péché. De même aussi la grace de la sanctification a d'abord sa racine dans l'ame, et ce n'est que par l'ame qu'elle peut se commu-

siècles passés sur l'immaculée Conception de Marie. Désormais toute discussion est fermée à ce sujet; il n'y a plus à disserter, mais à bénir l'auguste Pontife qui a comblé ainsi le vif désir et la longue attente de l'Eglise catholique tout entière.

Je ne puis finir cette note sans faire remarquer que l'exemption du péché véniel dans Marie (qui est de foi) lui seroit moins honorable que l'exemption du péché originel, parce que celui-ci rend ennemi de Dieu, et non pas l'autre. Cependant, comme dit le concile de Trente après saint Augustin, l'honneur de Jésus-Christ demande qu'elle ait été exempte de péché véniel le plus léger, il doit demander, à plus forte raison, qu'elle ait été exempte de péché originel.

VÉDRINE.

---

sexus, quæ sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem.

Similiter etiam, quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic non esset Christus universalis hominum Redemptor, quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim à peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in baptismo sanctificantur. Quidam autem quodam privilegio gratiæ etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Hieremia dicitur *Hier.*, I : « Priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te. » Et de Joanne Baptista angelus dicit : « Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ. » Quod autem præstitum est Christi præcursori et prophetæ, non debet credi denegatum esse matri ipsius : et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. Non autem talis sanctificatio præcessit infusionem animæ. Sic enim nunquam fuisset peccato originali subjecta, et redemptione non indiguisset. Non enim subjectum peccati esse potest, nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest per-

niquer au corps; c'est pour cela qu'il faut croire que la Vierge a été sanctifiée après l'adjonction de l'ame. Sa sanctification eut plus d'intensité que celle des autres personnes qui ont été sanctifiées dans le sein de leur mère. Les autres, en effet, ont bien été purifiés de la tache du péché originel, mais ils n'ont pas reçu ce privilége au point de ne pouvoir plus pécher, au moins véniellement. Mais la sainte Vierge fut sanctifiée par une si grande abondance de grace, qu'elle a été préservée dans la suite non-seulement de tout péché mortel, mais même véniel. Et comme le péché véniel arrive quelquefois par surprise, comme par exemple lorsqu'il s'élève quelque mouvement de concupiscence ou de toute autre passion qui prévient la raison, en vertu de quoi ils sont appelés péchés de premier mouvement, il résulte que la bienheureuse Vierge Marie n'a jamais péché véniellement, parce qu'elle n'a jamais éprouvé les mouvements désordonnés des passions. Or ces sortes de mouvements désordonnés viennent de ce que l'appétit sensitif, qui est le sujet de ces passions, n'est pas tellement soumis à la raison qu'il ne soit entraîné parfois à quelque chose en dehors de l'ordre de la raison et quelquefois contre la raison, en quoi consiste le mouvement du péché. Donc l'appétit sensitif, dans la Vierge Marie, fut tellement soumis à la raison de la bienheureuse Vierge par la vertu de la grace sanctifiante, qu'il n'étoit jamais impressionné d'une manière contraire à la raison, mais bien dans la plus grande conformité avec elle. Il pouvoit néanmoins éprouver quelques mouvements subits non ordonnés par la raison. Mais dans Notre-Seigneur Jésus-Christ il y eut quelque chose de plus : en lui l'appétit inférieur étoit tellement soumis à la raison, qu'il n'étoit jamais mû que selon l'ordre de la raison, c'est-à-dire en ce que la raison ordonnoit ou permettoit que l'appétit inférieur fût dirigé par

---

venire, nisi per animam; unde post infusionem animæ credendum est eam sanctificatam fuisse. Ejus autem sanctificatio amplior fuit, quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem à peccato originali mundati, non tamen est eis præstitum, ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata Virgo Maria tanta abundantia gratiæ sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali. Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet, quod aliquis inordinatus concupiscentiæ motus insurgit, aut alterius passionis præveniens rationem, ratione cujus primi motus dicuntur esse peccata, consequens est, quod beata Virgo Maria nunquam peccavit venialiter, eo quod inordinatos passionum motus non sensit. Contingunt autem hujusmodi motus inordinati ex hoc, quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subjectum, non sic subjicitur rationi, quin interdum ad aliquid præter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata Virgine appetitus sensitivus rationi subjectus per virtutem gratiæ ipsum sanctificantis, quod nunquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis. Poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione. In Domino autem Jesu Christo aliquid amplius fuit : sic enim inferior appetitus in eo rationi subjiciebatur, ut ad nihil moveretur, nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu.

son propre mouvement. Il paroît que c'étoit une prérogative de l'intégrité de l'état primitif, que cette soumission totale des forces inférieures à la raison. Cette soumission a été détruite par le péché du premier père non-seulement en lui, mais encore dans les autres qui héritent de lui du péché originel, dans lesquels, même après qu'ils ont été purifiés du péché par le sacrement de la grace, subsiste la révolte ou la désobéissance des forces inférieures à la raison, laquelle est appelée le ferment du péché, et qui n'exista en aucune manière dans le Christ, selon ce que nous avons dit. Mais comme dans la bienheureuse Vierge Marie les forces inférieures n'étoient pas totalement soumises à la raison, de manière à n'éprouver aucun mouvement non préordonné par la raison, et néanmoins étoient maîtrisées par la vertu de la grace, de telle sorte qu'elles ne s'élevoient en aucune manière contre la raison, on a coutume de dire à cause de cela qu'après la sanctification le ferment du péché subsista à la vérité dans la bienheureuse Vierge, mais enchaîné.

CHAPITRE CCXXV.

De la perpétuelle virginité de la Mère du Christ.

Si, par la première sanctification, Marie fut ainsi fortifiée contre tout mouvement du péché, la grace agit en elle avec beaucoup plus d'intensité, tandis que s'affoiblissoit ou étoit totalement détruit le ferment du péché, lorsque le Saint-Esprit survint en elle, selon la parole de l'ange, pour former d'elle le corps du Christ. C'est pourquoi lorsqu'elle fut devenue le sanctuaire de l'Esprit saint et la demeure du Fils de Dieu, ce seroit un crime de croire non-seulement qu'il y ait eu en elle quelque mouvement du péché, mais même qu'elle ait éprouvé la délectation de la concupiscence charnelle. C'est donc une

---

Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse, ut inferiores vires totaliter rationi subderentur : quæ quidem subjectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum originale, in quibus etiam postquam à peccato mundantur per gratiæ sacramentum, remanet rebellio, vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quæ dicitur fomes peccati, quæ in Christo nullatenus fuit secundum prædicta. Sed quia in beata Virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subjectæ, ut scilicet nullum motum haberent à ratione non præordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiæ, ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod in beata Virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

CAPUT CCXXV.

De perpetua virginitate Matris Christi.

Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea exercuit gratia, fomesque peccati in ea est debilitatus, vel etiam totaliter sublatus, Spiritu sancto in ipsa secundum verbum angeli superveniente ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium Spiritus sancti, et habitaculum Filii Dei, nefas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiæ delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abominandus error est Elvidii, qui etiam si asserat Christum ex

abominable erreur que celle d'Elvidius qui, tout en confessant que le Christ a été conçu et est né d'une Vierge, a prétendu néanmoins qu'elle avoit eu ensuite d'autres enfants de Joseph. On ne peut pas appuyer son erreur de ce qui est dit dans le premier chapitre de saint Matthieu, que « Joseph n'eut point de rapports avec elle, Marie, jusqu'à ce qu'elle eût donné naissance à son Fils premier-né, » comme s'il en eût eu réellement après la naissance du Christ, parce que le mot *jusqu'à ce que*, dans cet endroit, ne signifie pas un temps limité, mais indéterminé. Il est, en effet, d'usage dans la sainte Ecriture de dire qu'une chose a été faite ou n'a pas été faite jusqu'au point précis où le doute pouvoit s'étendre. Comme il est dit dans le Psaume CIX : « Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce que j'aie réduit vos ennemis à vous servir de marche-pied. » Car on pouvoit douter que le Christ fût assis à la droite de Dieu, tant que ses ennemis ne paroîtroient pas mis sous sa dépendance ; mais une fois ce résultat mis dans tout son jour, il ne restera plus place au doute.

De même il pouvoit s'élever un doute si, avant la naissance du Fils de Dieu, Joseph avoit eu des relations conjugales avec Marie. C'est pourquoi l'Evangéliste a pris soin d'écarter ce doute en établissant comme indubitable qu'il n'y en avoit point eu après l'enfantement. On ne peut pas non plus invoquer comme preuve de l'erreur d'Elvidius que le Christ est appelé le premier-né de Marie, comme si elle avoit eu d'autres enfants après lui ; car dans l'Ecriture on appelle premier-né celui dont la naissance n'a été précédée de celle d'aucun autre, quand même il n'y en auroit pas d'autre après lui, comme on le voit clairement par les premiers-nés qui, selon la loi, étoient consacrés au Seigneur, et offerts aux prêtres. On ne peut pas enfin s'étayer de ce que, dans l'Ecriture, quelques personnages sont appelés les frères du Christ, comme si la mère avoit eu d'autres enfants. En effet,

---

Virgine conceptum et natum, dixit tamen; eam post modum ex Joseph alios filios genuisse. Nec hoc ejus suffragatur errori, quod *Matth.*, I, dicitur, quod « non cognovit eam Joseph, scilicet, Mariam, donec peperit Filium suum primogenitum, » quasi postquam peperit Christum, eam cognoverit, quia, *donec*, in hoc loco non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacræ Scripturæ, ut usque tunc specialiter afferat aliquid factum, vel non factum, quousque in dubium poterat venire. Sicut dicitur in *Psalm.* CIX : « Sede à dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. » Dubium enim esse poterat, an Christus sederet ad dexteram Dei, quamdiu non viderentur ei inimici esse subjecti, quod postquam innotuerit, nullus remanebit dubitandi locus.

Similiter etiam dubium esse poterat, an ante partum Filii Dei Joseph Mariam cognoverit. Unde hoc Evangelista removere curavit, quasi indubitabile relinquens, quia post partum non fuit cognita. Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur ejus primogenitus, quasi post ipsum alios genuerit filios. Solet enim in Scriptura primogenitus dici, ante quem nullus genitus, etiamsi post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur Domino, et sacerdotibus offerebantur. Nec etiam ei suffragatur, quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater ejus alios habuerit filios. Solet enim

l'Ecriture a coutume d'appeler frères tous les parents, comme Abraham appela Loth son frère, quoiqu'il ne fût que son neveu. En vertu de cet usage, les neveux de Marie et ses autres parents sont appelés frères du Christ, et même les parents de Joseph, qui passoit pour le père du Christ. C'est pour cela qu'il est dit dans le symbole : « Qui est né de la Vierge Marie, » qui est appelée vierge dans le sens absolu du mot, qui demeura vierge avant, pendant et après l'enfantement. Et d'abord nous avons montré d'une manière suffisante qu'il n'a pas été porté atteinte à sa virginité avant et après l'enfantement. Mais dans l'acte même de l'enfantement, sa virginité demeura intacte. En effet, le corps du Christ, qui pénétra dans le lieu où étoient ses disciples sans ouvrir les portes fermées, put bien, en vertu de la même puissance, s'échapper du sein fermé de sa mère. Il n'étoit pas effectivement convenable qu'il détruisît par sa naissance une intégrité existante, lui qui naissoit précisément pour rétablir dans l'intégrité tout ce qui avoit été atteint par la corruption.

CHAPITRE CCXXVI.

Des effets que le Christ a assumés.

Comme il a été convenable que le Fils de Dieu, en se revêtant de la nature humaine pour le salut du genre humain, montrât dans cette nature la fin du salut humain, par la perfection de la grace et de la sagesse, de même il convenoit que, dans la nature humaine revêtue par le Verbe de Dieu, il existât certaines conditions qui seroient conformes au mode le plus convenable de la délivrance du genre humain.

Or le mode le plus convenable, c'étoit que l'homme, qui avoit péri par l'injustice, fût rétabli par la justice. Mais l'ordre de la justice exige que celui qui, en péchant, s'est rendu passible d'une peine; soit

---

Scriptura fratres dicere omnes, qui sunt ejusdem cognationis, sicut Abraham Loth suum fratrem nominavit, cum tamen esset nepos ejus. Et secundum hoc nepotes Mariæ, et alii ejus consanguinei fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Joseph, qui pater Christi putabatur. Et ideo in symbolo dicitur : « Qui natus est de Virgine Maria, » quæ quidem virgo dicitur absolute, quæ et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum, et post partum ejus virginitati derogatum non fuerit, satis jam dictum est. Sed nec in partu ejus virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos januis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleret, qui ad hoc nascebatur, ut corrupta in integrum reformaret.

CAPUT CCXXVI.

De effectibus assumptis à Christo.

Sicut autem conveniens fuit, ut Filius Dei naturam assumens humanam propter humanam salutem in natura assumpta salutis humanæ finem ostenderet per gratiæ et sapientiæ perfectionem : ita etiam conveniens fuit, quòd in humana natura assumpta à Dei Verbo conditiones aliquæ existerent quæ congruerent decentissimo liberationis modo humani generis.

Fuit autem congruentissimus modus ut homo, qui per injustitiam perierat, per justitiam repararetur. Exigit autem hoc justitiæ ordo, ut qui pœnæ alicujus pec-

délivré en subissant cette peine. Et comme nous semblons faire ou souffrir nous-mêmes ce que nous faisons ou souffrons par nos amis, par la raison que l'amour est une force mutuelle faisant en quelque sorte une seule de deux personnes qui s'aiment, il n'est pas contraire à l'ordre de la justice qu'un coupable soit libéré, par la satisfaction d'un ami, du châtiment qu'il a mérité. Or, par le péché du premier père, la ruine s'étoit étendue à tout le genre humain, et l'expiation d'un homme quelconque n'étoit pas suffisante pour délivrer le genre humain tout entier. Car ce n'étoit pas une satisfaction suffisamment digne et équivalente que celle qu'auroit offert un saint personnage pour la délivrance de tout le genre humain. De même il ne suffisoit pas en toute justice qu'un ange, par amour pour le genre humain, satisfît à sa place ; car un ange n'a pas une dignité infinie pour que sa satisfaction puisse être suffisante pour des péchés et des êtres infinis. Dieu seul a une dignité infinie et pouvoit offrir pour l'homme une satisfaction suffisante en se revêtant de sa chair. Il a donc dû prendre la nature humaine dans des conditions telles qu'il pût souffrir pour l'homme ce que l'homme avoit mérité par son péché, pour que ses souffrances pussent satisfaire pour l'homme. Mais tout châtiment mérité par l'homme, à cause de son péché, n'étoit pas propre à une satisfaction; car le péché de l'homme vient de ce qu'il s'éloigne de Dieu et se tourne vers les choses passagères. Or l'homme est puni sous l'un et l'autre rapport. Car il est privé de la grace et des autres dons qui produisent son union avec Dieu ; et il mérite en outre d'éprouver des chagrins et des pertes dans ce qui a été la cause de son éloignement de Dieu. Il faut donc des satisfactions d'une nature telle que le pécheur soit ramené à Dieu par les peines qu'il souffre dans les biens périssables.

---

cando factus est debitor, per solutionem pœnæ liberetur. Quia vero quæ per amicos facimus, aut patimur, aliqualiter nos ipsi facere, aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat à justitiæ ordine, si aliquis liberetur amico ejus satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicujus hominis pœna sufficere poterat, ut totum genus humanum liberaret. Non enim erat condigna satisfactio, æquivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines liberarentur. Similiter etiam nec sufficiebat secundum justitiam, ut angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret. Angelus enim non habet dignitatem infinitam, ut satisfactio ejus pro infinitis, et infinitorum peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitæ dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra jam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret, in qua pati posset pro homine ea, quæ homo peccando meruit, ut pateretur ad satisfaciendum pro homine. Non autem omnis pœna quam homo peccando incurrit, erat ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc, quod à Deo avertitur conversus ad commutabilia bona. Punitur autem homo pro peccato in utrisque. Nam et privatur gratia, et cæteris donis, quibus Deo conjungitur : et meretur etiam pati molestiam, et defectum in eo, propter quod est à Deo aversus. Ille igitur ordo satisfactionis requiritur ut per pœnas, quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum.

Or les peines qui séparent l'homme de Dieu sont contraires à ce retour. Nul donc ne satisfait à Dieu, parce qu'il est privé de la grace, qu'il ne connoît pas Dieu, ou qu'il a l'ame livrée au désordre, quoique tout cela soit la peine du péché; il ne satisfait qu'en éprouvant quelque douleur en lui-même et quelque perte dans les choses extérieures. Le Christ n'a donc pas pu assumer en lui les défauts par lesquels l'homme est séparé de Dieu, quoiqu'ils soient la peine du péché, comme la privation de la grace, l'ignorance et autres choses semblables. Car il seroit devenu par-là moins propre à satisfaire. Bien plus, par cela même qu'il étoit l'auteur du salut du genre humain, il étoit nécessaire qu'il possédât la plénitude de la grace et de la sagesse, comme on l'a dit. Mais comme l'homme, par le péché, étoit tombé dans la nécessité de mourir et de souffrir dans son corps et dans son ame, le Christ a voulu prendre ces défauts, afin de racheter le genre humain en souffrant la mort pour les hommes. Il faut observer cependant que ces défauts nous sont communs avec le Christ. Néanmoins c'est pour des raisons différentes qu'ils se trouvent dans le Christ et dans nous, car ces défauts sont, comme on l'a dit, la peine du péché du premier homme. Et comme nous avons contracté le péché originel dans le vice de notre origine, nous disons que nous tenons ces défauts de notre origine. Mais le Christ ne tient de son origine aucune souillure du péché, il n'a pris ces défauts que par un acte de sa volonté; c'est pourquoi on ne doit pas dire qu'il a reçu, mais bien qu'il a pris ces défauts. Car on contracte une chose que l'on tire nécessairement d'une autre. Or le Christ a pu revêtir la nature humaine sans ces défauts, comme il l'a prise avec ces défauts exempts de toute souillure du péché. L'ordre de la raison sembloit demander que celui qui avoit été exempt de faute fût aussi exempté du châtiment. Il est

---

Huic autem revocationi contrariæ sunt illæ pœnæ, quibus homo separatur à Deo. Nullus igitur per hoc Deo satisfacit, quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit pœna peccati, sed per hoc quod in se ipso aliquem dolorem sentit, et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit, quibus homo separatur à Deo, licet sint pœna peccati, sicut privatio gratiæ, ignorantia et hujusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur : quinimmo ad hoc quod esset author humanæ salutis, requirebatur, ut plenitudinem gratiæ et sapientiæ possideret, sicut jam dictum est. Sed quia homo per peccatum in hoc positus erat, ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, hujusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiendo genus humanum redimeret. Est tamen attendendum, quod hujusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo, et in nobis : hujusmodi enim defectus, ut dictum est, pœna sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere : Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua voluntate accepit, unde dici non debet, quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur, quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine hujusmodi defectibus, sicut sine culpæ fœditate assumptis. Et hoc

donc ainsi évident que ces défauts se trouvèrent en lui par aucune nécessité, soit d'un vice d'origine, soit de la justice. Il reste donc à dire qu'ils ne furent pas contractés, mais volontairement assumés.

Mais comme notre corps est sujet à ces défauts en punition du péché, car avant le péché nous en étions exempts, c'est avec justesse que le Christ, en tant qu'il a pris ces défauts dans sa chair, est dit avoir revêtu l'apparence du péché, selon ces paroles de l'Apôtre aux Romains : « Dieu a envoyé son Fils sous les dehors d'une chair coupable. » C'est pourquoi la passibilité même du Christ est appelée péché par l'Apôtre, lorsqu'il ajoute : « Et par le péché il a condamné le péché dans notre chair. » Et aux Romains : « Ce qui est mort au péché est mort une fois. » Et ce qui est plus admirable encore, l'Apôtre dit aux Galates dans ce sens : « Qu'il s'est fait pour nous un objet de malédiction. » C'est dans ce sens qu'il est dit avoir pris de nous la simple nécessité de la peine, pour accomplir la double nécessité de la faute et du châtiment. Il faut en outre remarquer que les défauts de pénalité, dans le corps, sont de deux sortes. Quelques-uns sont communs à tous comme la faim, la soif, la fatigue après le travail, la douleur, la mort et autres semblables. D'autres ne sont pas communs, mais propres à quelques hommes, comme la cécité, la lèpre, la fièvre, la mutilation des membres et autres de ce genre. Ce qui différencie ces défauts, c'est que les défauts communs nous viennent d'un autre, savoir de notre premier père, qui se les est attirés par son péché. Au contraire, les défauts particuliers proviennent, dans chaque individu, de causes particulières. Or le Christ n'avoit de lui-même aucune cause de défaut, soit du côté de l'ame qui étoit pleine de grace et de sagesse et unie au Verbe de Dieu, soit du côté du corps qui étoit très-bien

---

rationis ordo poscere videbatur, ut qui fuit immunis à culpa, esset immunis à pœna. Et sic patet, quod nulla necessitate neque vitiatæ originis, neque justitiæ hujusmodi defectus fuerunt in eo : unde relinquitur, quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo.

Quia vero corpus nostrum prædictis defectibus subjacet in pœnam peccati, nam ante peccatum ab his eramus immunes, convenienter Christus in quantum hujusmodi defectus in sua carne assumpsit, dicitur similitudinem peccati gessisse, secundum illud Apostoli *ad Rom.*, VIII : « Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati. » Unde et ipsa Christi passibilitas, vel passio ab Apostolo peccatum nominatur, cum subditur : « Et de peccato damnavit peccatum in carne. » Et *Roman.*, VI : « Quod mortuus est peccato, mortuus est semel. » Et quod est mirabilius, hac etiam ratione dicit Apostolus *ad Galat.*, III, quod « est factus pro nobis maledictum. » Hac etiam ratione dicitur simplam nostram necessitatem assumpsisse, scilicet pœnæ, ut duplam nostram consumeret, scilicet culpæ et pœnæ. Est autem considerandum ulterius, quod defectus pœnales in corpore duplices inveniuntur. Quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors, et hujusmodi. Quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorumdam hominum proprii, ut cæcitas, lepra, febris, membrorum mutilatio, et hujusmodi. Horum autem defectuum hæc est differentia, quia defectus communes in nobis ab alio traducuntur, scilicet ex primo parente, qui eos pro peccato incurrit. Defectus autem proprii ex particularibus causis in singulis hominibus innascuntur. Christus autem ex seipso nullam causam

organisé et disposé par l'action de la vertu toute-puissante du Saint-Esprit, mais il assuma quelques défauts par un acte de sa volonté, dans le but de procurer notre salut. Il a donc dû prendre ceux qui passent de l'un à tous, savoir les défauts communs, et non ceux qui sont particuliers et qui proviennent, dans les divers individus, de causes spéciales. De même aussi, comme il étoit venu principalement pour restaurer la nature humaine, il a dû prendre les défauts qui se trouvoient dans la nature entière. Il est clair aussi, d'après ce qui a été dit, que, selon la pensée de Damascène, le Christ a pris ceux de nos défauts qui échappent à la détraction. En effet, s'il avoit pris le défaut de science, de grace, ou même la lèpre ou la cécité, ou autre semblable, il sembleroit qu'il eût été porté atteinte par là à la dignité du Christ, et que les hommes eussent trouvé là une occasion de détracter, laquelle n'a point lieu dans les défauts appartenant à la nature entière.

CHAPITRE CCXXVII.

Pourquoi le Christ a voulu mourir.

Il est évident, d'après ce qui vient d'être dit, que le Christ a pris quelques-uns de nos défauts non par nécessité, mais en vue d'une fin, savoir notre salut. Or toute puissance et habitude ou habileté est ordonnée pour l'acte comme à la fin. C'est ce qui fait que la passibilité pour satisfaire ou mériter ne suffit pas sans la passion en acte. En effet, on n'appelle pas bon ou mauvais un homme, parce qu'il peut faire le bien ou le mal, mais parce qu'il fait l'un ou l'autre : la louange et le blâme ne sont pas dus à la puissance, mais à l'acte. C'est pourquoi non-seulement le Christ a pris notre passibilité pour nous sauver, mais encore il a voulu souffrir pour satisfaire pour nos

---

defectus habebat, nec ex anima, quia erat gratia, et sapientia plena, et verbo Dei unita, nec ex corpore, quod erat optime organizatum et dispositum omnipotenti virtute Spiritus sancti compactum, sed sua voluntate dispensative ad nostram salutem procurandam, aliquos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit, qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios, qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Similiter etiam, quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit, qui in tota natura inveniebantur. Patet etiam secundum prædicta, quod ut Damascenus dicit, Christus assumpsit defectus nostros indetractabiles, id est, quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiæ, vel gratiæ suscepisset, aut etiam lepram, aut cæcitatem, aut aliquid hujusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio, quæ nulla datur ex defectibus totius naturæ.

CAPUT CCXXVII.

Quare Christus mori voluit.

Manifestum igitur est secundum prædicta, quod Christus aliquos defectus nostros suscepit non ex necessitate, sed propter aliquem finem, scilicet propter salutem nostram. Omnis autem potentia et habitus, sive habilitas ordinatur ad actum sicut ad finem : unde passibilitas ad satisfaciendum, vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicitur bonus, vel malus ex eo quod potest talia agere, sed ex eo quod agit : nec laus et vituperium debentur potentiæ, sed actui ; unde et Christus non solum passibilitatem

péchés. Or il a souffert pour nous ce que nous avions mérité de souffrir par le péché de notre premier père, en quoi le principal est la mort à laquelle toutes les autres passions humaines sont coordonnées comme à leur dernière fin. « La solde du péché est la mort, » comme le dit l'Apôtre aux Romains : voilà pourquoi le Christ a voulu souffrir la mort pour nos péchés, afin de nous délivrer de la mort en prenant, lui innocent, la peine qui nous étoit due, comme un coupable seroit délivré de la peine qu'il devroit subir, si un autre se soumettoit pour lui à cette peine. Il a aussi voulu mourir non-seulement afin que sa mort fût pour nous un remède satisfactoire, mais un sacrement de salut, afin qu'à l'imitation de sa mort, nous mourions à la vie charnelle en passant à une vie spirituelle, selon ces paroles de saint Pierre : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés, le juste pour des coupables, pour nous offrir à Dieu mortifiés dans la chair et vivifiés dans l'esprit. » Il a encore voulu mourir, afin que sa mort fût pour nous un exemple de vertu parfaite.

Et d'abord par rapport à la charité, « parce qu'il n'y a pas de charité plus grande que celle d'un ami qui donne sa vie pour son ami, » comme il est dit dans le quinzième chapitre de saint Jean. On fait preuve de la grandeur de son amour selon que l'on se montre disposé à souffrir davantage pour un ami. Or le plus grand de tous les maux humains est la mort qui détruit la vie humaine ; c'est pourquoi il ne peut y avoir une plus grande preuve d'amour que de s'exposer à la mort pour son ami. La mort du Christ est aussi un exemple de force que l'adversité ne peut éloigner de la justice, parce que ce semble être surtout le propre de la force de ne point quitter la vertu même par la crainte de la mort; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre dans le second chapitre aux Hébreux, en parlant de la passion du Christ :

---

nostram suscepit, ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem pro nobis ea, quæ ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum præcipuum est mors, ad quam omnes aliæ passiones humanæ ordinantur sicut ad ultimum. « Stipendium enim peccati mors est, » ut Apostolus dicit *ad Roman.*, VI. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum pœnam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos à reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito pœnæ liberaretur alio pro eo pœnam sustinente. Mori etiam voluit, ut non solum mors ejus esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis sacramentum, ut ad similitudinem mortis ejus nos carnali vitæ moriamur in spiritualem vitam translati, secundum illud I. *Petr.*, III : « Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu. » Mori etiam voluit, ut nobis mors ejus esset perfectæ virtutis exemplum.

Quantum ad charitatem quidem, quia « majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, » ut dicitur *Joan.*, XV. Tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et graviora pro amico pati non refugit. Omnium autem humanorum malorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana : unde nullum magis signum dilectionis esse potest, quam quod homo pro amico vero se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quæ propter adversa à justitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur, ut etiam nec timore mortis aliquis à virtute

« Afin de détruire par sa mort celui qui commandoit à la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passoient leur vie dans la solitude. » En effet, en acceptant la mort pour la vérité, il a banni la crainte de la mort qui tient la plupart du temps les hommes sous le joug du péché. C'est un exemple de patience, vertu qui ne laisse pas l'homme s'abandonner à la tristesse dans l'adversité, mais qui brille d'autant plus que celle-ci se fait sentir davantage. Aussi dans le plus grand des maux qui est la mort, c'est donner un exemple de patience parfaite que de la subir sans aucun trouble d'esprit, ainsi que le prophète Isaïe l'a prédit du Christ en disant : « Il sera muet comme un agneau devant celui qui le tond, et il n'ouvrira pas la bouche. » Relativement à l'obéissance, c'est également un exemple parfait, parce que l'obéissance est d'autant plus louable, que les choses où elle s'exerce sont plus difficiles. Or la chose la plus difficile est la mort. C'est pourquoi l'Apôtre, pour faire l'éloge de l'obéissance du Christ, a dit aux Philippiens « qu'il a été obéissant à son Père jusqu'à la mort. »

CHAPITRE CCXXVIII.

De la mort de la croix.

On voit d'après cela pourquoi il a voulu souffrir la mort de la croix. D'abord parce que cela convient comme remède de satisfaction ; car il est convenable que l'homme soit puni par où il a péché. « L'homme, en effet, est tourmenté par ce en quoi il a péché, » comme il est dit dans le onzième livre de la Sagesse. Or le péché du premier homme vient de ce qu'il a mangé, contre la défense de Dieu, du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, et c'est à sa place que le

---

recedat : unde dicit Apostolus *Hebræorum*, II, de passione Christi loquens, « ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolus, et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. » Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, qui in adversis tristitia hominem absorbere non sinit : sed quanto sunt majora adversa, tanto magis in his relucet patientiæ virtus ; unde in maximo malorum, quod est mors, perfectæ patientiæ, datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo Propheta prædixit, dicens, *Isa.*, LIII : « Tanquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum. » Quantum ad obedientiam vero, quia tanto laudabilior est obedientia, quanto in difficilioribus quis obedit : omnium autem difficillimum est mors ; unde ad perfectam obedientiam Christi commendandam, dicit Apostolus *ad Philippenses*, II, quod « factus est obediens Patri usque ad mortem. »

CAPUT CCXXVIII.

De morte crucis.

Ex eisdem autem causis apparet, quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem, quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis ; convenienter enim homo punitur per ea, in quibus peccavit. « Per quæ enim peccat quis, per hæc et torquetur, » ut dicitur *Sapient.*, XI. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc, quod pomum arboris ligni scientiæ et boni et mali contra præceptum Dei come-

Christ a voulu être attaché à l'arbre de la croix pour payer une dette qu'il n'avoit pas contractée, comme le Psalmiste dit de lui dans le cinquante-huitième Psaume. La mort de la croix est aussi convenable en tant que sacrement. Car le Christ a voulu montrer par sa mort que nous devions mourir à la vie charnelle, de manière que notre esprit s'élevât vers les choses du ciel, d'où il dit lui-même dans le douzième chapitre de saint Jean : « Lorsque j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tout à moi. » Cette mort est également convenable comme exemple de vertu parfaite. Les hommes, en effet, ne redoutent pas moins très-souvent un genre de mort qui offre quelque chose de repoussant que la mort elle-même. C'est pourquoi il semble nécessaire, pour la perfection de la vertu, de ne pas refuser un genre de mort même odieux pour le bien de la vertu. Voilà pourquoi l'Apôtre, pour faire l'éloge de la parfaite obéissance du Christ, après avoir dit qu'il fut obéissant jusqu'à la mort, ajoute : « Et jusqu'à la mort de la croix, » laquelle mort sembloit tout-à-fait honteuse, selon ces paroles de la Sagesse : « Condamnons-le à la mort la plus honteuse. »

CHAPITRE CCXXIX.

De la mort du Christ.

Comme dans le Christ il y a trois substances en une seule personne, savoir, le corps, l'ame et la divinité du Verbe, dont deux, savoir, l'ame et le corps, sont unies dans une même nature, dans la mort du Christ l'union de l'ame et du corps a été rompue ; autrement le corps ne seroit pas réellement mort, car la mort du corps n'est autre chose que la séparation d'avec l'ame. Ni l'un ni l'autre néanmoins ne fut séparé du Verbe de Dieu quant à l'union de personne. Or, de l'union de l'ame avec le corps résulte l'humanité ; c'est pourquoi l'ame,

---

dit, loco cujus Christus se ligno affligi permisit, ut exolveret, quæ non rapuit, sicut de eo Psalmista dicit in *Psalm.* LVIII. Convenit etiam quantum ad sacramentum. Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vita carnali, quod spiritus noster in superna elevaretur ; unde et ipse dicit *Joan.*, XII : « Ego si exaltatus fuero à terra, omnia traham ad meipsum. » Convenit etiam quantum ad exemplum perfectæ virtutis. Homines enim quandoque non minus refugiunt vituperabile genus mortis, quam mortis acerbitatem ; unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur, ut propter bonum virtutis etiam aliquis vituperabilem mortem non refugiat pati. Unde Apostolus ad commendandam perfectam obedientiam Christi, cum dixisset de eo, quod factus est obediens usque ad mortem, subdidit : « Mortem autem crucis ; » quæ quidem mors turpissima videbatur, secundum illud *Sapient.*, II : « Morte turpissima condemnemus eum. »

CAPUT CCXXIX.

De morte Christi.

Cum autem in Christo conveniant in unam personam tres substantiæ, scilicet, corpus, anima, et divinitas Verbi, quarum duæ, scilicet anima et corpus, unitæ sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animæ. Aliter enim corpus vere mortuum non fuisset. Mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animæ ab ipso : neutrum tamen separatum est à Dei Verbo quantum ad unionem personæ. Ex unione

séparée du corps du Christ par la mort, ne put être appelée homme pendant les trois jours que dura cette mort.

Or nous avons dit plus haut qu'en vertu de l'union personnelle de la nature humaine avec le Verbe de Dieu, tout ce qui est dit du Christ fait homme, peut être convenablement attribué au Fils de Dieu. D'où il suit que l'union personnelle du Fils de Dieu, tant avec l'ame qu'avec le corps, ayant persévéré pendant la mort, tout ce qui est dit de l'un et de l'autre pouvoit être dit aussi du Fils de Dieu. C'est pour cela qu'il est dit du Fils de Dieu, dans le symbole, qu'il a été enseveli, parce que le corps qui lui étoit uni reposa dans le sépulcre, et qu'il est descendu aux enfers avec l'ame. Il faut aussi observer que le genre masculin désigne la personne, et le genre neutre la nature; aussi dans la Trinité nous disons que le Fils est autre que le Père, mais non pas autre chose. En conséquence de quoi le Christ, pendant les trois jours de sa mort, fut tout dans le tombeau, tout dans les enfers, et tout dans le ciel, à cause de la personne qui étoit unie à la chair reposant dans le sépulcre, et à l'ame qui enlevoit à l'enfer ses dépouilles, et qui subsistoit dans la nature divine régnant dans le ciel. Mais on ne peut pas dire qu'il fut tout entier dans le sépulcre, ou dans les enfers, parce que ce n'est pas la nature humaine tout entière, mais une partie qui fut dans le tombeau ou dans l'enfer.

CHAPITRE CCXXX.

Que la mort du Christ fut volontaire.

La mort du Christ fut donc conforme à la nôtre dans ce qui appartient à la mort, savoir, la séparation de l'ame et du corps; mais elle fut différente de la nôtre sous certains rapports. Nous mourons, nous,

---

autem animæ et corporis resultat humanitas; unde separata anima à corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit.

Dictum est autem supra, quod propter unionem in persona humanæ naturæ ad Dei Verbum, quicquid dicitur de homine Christo, potest convenienter de Dei Filio prædicari; unde cum in morte manserit unio personalis Filii Dei tam ad animam, quam ad corpus Christi, quicquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei Filio prædicari. Unde et in Symbolo dicitur de Filio Dei, quod « sepultus est, » propter hoc quod corpus sibi unitum in sepulcro jacuit, et quod descendit ad inferos anima descendente. Est etiam considerandum, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam; unde in Trinitate dicimus, quod Filius est alius à Patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in inferno, totus in cœlo, propter personam quæ unita erat et carni in sepulcro jacenti, et animæ infernum expolianti, et subsistebat in natura divina in cœlo regnante; sed non potest dici, quod totum in sepulcro, aut in inferno fuerit, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro, aut in inferno fuit.

CAPUT CCXXX.

Quod mors Christi fuit voluntaria.

Fuit igitur mors Christi nostræ morti conformis, quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam à corpore separari, sed quantum ad aliquod mors Christi à nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subjecti ex

comme sujets à la mort par la nécessité ou de notre nature, ou de quelque violence qui nous a été faite. Le Christ, au contraire, est mort, non par nécessité, mais par sa puissance et sa propre volonté. C'est pourquoi il disoit lui-même dans saint Jean : « J'ai le pouvoir de quitter et de reprendre mon ame. » La raison de cette différence, c'est que les choses de la nature ne dépendent pas de notre volonté · or l'union de l'ame avec le corps est une chose naturelle ; c'est pour cela qu'elle n'est pas soumise à notre volonté, soit relativement à la permanence de l'ame dans le corps, soit relativement à sa séparation : double effet qui doit être l'œuvre de la vertu d'un autre agent. Mais, dans le Christ, tout ce qui étoit naturel sous le rapport de la nature humaine, étoit soumis à sa volonté à cause de la puissance de la Divinité qui domine toute la nature. Il étoit donc au pouvoir du Christ de rendre permanente, à son gré, l'union de son ame avec son corps, ou de s'en séparer. Le centurion présent au crucifiement du Christ comprit cet indice de la puissance divine, lorsqu'il le vit pousser, en expirant, un cri qui montroit évidemment qu'il ne mouroit pas, comme les autres hommes, par une défaillance de la nature. Car les hommes ne peuvent rendre l'ame en poussant des cris, puisque, dans ce moment suprême, ils peuvent à peine produire, en palpitant, un léger mouvement de langue. C'est pourquoi le Christ, par ce cri qu'il poussa en expirant, a manifesté en lui la puissance divine, et c'est pour cette raison que le centurion s'écria : « Cet homme étoit vraiment le Fils de Dieu. » Il ne faut pas dire néanmoins que les Juifs n'ont pas fait mourir le Christ, ou que le Christ s'est donné lui-même la mort. En effet, c'est donner la mort à quelqu'un, que de poser la cause de sa mort ; la mort ne s'ensuit cependant que lorsque cette cause de mort triomphe de la nature qui conserve la vie. Or il étoit au

---

necessitate vel naturæ, vel alicujus violentiæ nobis illatæ. Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate et propria voluntate. Unde ipse dicebat *Joan.*, X : « Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam. » Hujus autem differentiæ ratio est, quia naturalia voluntati nostræ non subjacent; conjunctio autem animæ ad corpus est naturalis, unde voluntati nostræ non subjacet, quod anima corpori unita remaneat, vel quod à corpore separetur, sed oportet hoc ex virtute alicujus agentis provenire. Quicquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum ejus voluntati subjacebat propter divinitatis virtutem, cui subjacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi, ut quamdiu vellet, anima ejus corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso. Hujusmodi autem divinæ virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur, quod non sicut cæteri homines ex defectu naturæ moriebatur. Non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere ; unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit : « Vere Filius Dei erat iste. » Non tamen dicendum est, quod Judæi non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere, qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur, nisi causa mortis naturam vincat, quæ vitam conservat. Erat autem in potestate Christi, ut natura causæ

pouvoir du Christ de faire que la nature cédât à la cause qui la combattoit, ou lui resistât tant qu'il voudroit; par conséquent, le Christ est mort par un acte de sa volonté, et néanmoins ce sont bien les Juifs qui lui ont donné la mort.

CHAPITRE CCXXXI.

De la passion du Christ à l'égard du corps.

Le Christ a voulu souffrir non-seulement la mort, mais aussi les autres misères que le péché du premier père a méritées à ses descendants, afin qu'en assumant intégralement la peine du péché, il nous délivrât parfaitement du péché par sa satisfaction. Or quelques-unes de ces infirmités précèdent la mort, d'autres la suivent. La mort est donc précédée par les passions du corps, soit naturelles, comme la faim, la soif, la fatigue et autres semblables; soit violentes, telles que la passion des blessures, de la flagellation et autres pareilles, toutes choses que le Christ a voulu souffrir comme provenant du péché. Car si l'homme n'eût pas péché, il n'auroit à souffrir ni faim, ni soif, ni lassitude, ni froid, pas plus que les atteintes violentes des objets extérieurs. Toutes ces passions néanmoins ont affecté le Christ d'une manière différente des autres hommes. En effet, dans les autres hommes, il n'y a rien qui puisse répugner à ces passions; dans le Christ, au contraire, il y avoit comme point de résistance à ces passions, non-seulement la vertu divine incréée, mais encore la béatitude de l'ame, dont la force est si grande qu'elle fait dire à saint Augustin, que « cette béatitude réagit sur le corps; » ce qui fait qu'après la résurrection, par cela même que l'ame sera glorifiée par la vision de Dieu et une pleine et entière jouissance de son essence, le corps uni à cette ame glorieuse deviendra glorieux, impassible et im-

---

corrumpenti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse Christus voluntarie mortuus fuit, et tamen Judæi occiderunt eum.

CAPUT CCXXXI.

De passione Christi quantum ad corpus.

Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quæ ex peccato primi parentis in posteros proveniunt, ut dum pœnam peccati integraliter susciperet, nos perfecte à peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quædam præcedunt mortem, quædam mortem subsequuntur. Præcedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo, et hujusmodi, etc., quam etiam violentæ, ut vulneratio, flagellatio, et similia, quæ omnia Christus pati voluit tanquam provenientia ex peccato. Si enim homo non peccasset, nec famis, aut sitis, aut lassitudinis, vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem. Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit, quam alii homines patiantur. In aliis enim hominibus non est aliquid, quod iis passionibus repugnare possit. In Christo autem erat unde iis passionibus resisteretur non solum virtus divina increata, sed etiam animæ beatitudo, cujus tanta vis est, ut Augustinus dicit, ut « ejus beatitudo suo modo redundet in corpus; » unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per visionem Dei, et apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosæ animæ unitum gloriosum reddetur impassibile et immortale. Cum igitur anima Christi per-

mortel. Donc, comme l'ame du Christ jouissoit de la vision parfaite de Dieu, il étoit conséquemment nécessaire, en vertu de cette vision, que son corps fût rendu impassible et immortel par la communication de gloire qui s'effectue de l'ame au corps. Mais il arriva, par une disposition divine, que son corps resta susceptible de souffrir, quoique l'ame jouît de la vision de Dieu, par la suppression de cet écoulement de la gloire de l'ame dans le corps; car, ainsi que nous l'avons dit, ce qui étoit naturel au Christ, selon la nature humaine, dépendoit de sa volonté. C'est pourquoi il pouvoit à son gré empêcher cet écoulement des parties supérieures aux inférieures, de manière à laisser chaque partie souffrir ou faire ce qui lui étoit propre, sans obstacle de la part d'une autre partie; ce qui n'est pas possible dans les autres hommes. De là vient aussi que, dans sa passion, le Christ souffrit des douleurs extrêmes dans son corps, parce que les douleurs corporelles n'étoient en rien mitigées par les joies supérieures de la raison, de même que d'autre part les douleurs corporelles ne mettoient pas d'obstacle aux joies de la raison. On voit aussi par là que le Christ seul a été compréhenseur et viateur. En effet, il jouissoit de la vision divine, ce qui est propre au compréhenseur, de telle sorte que néanmoins son corps restoit sujet aux passions, ce qui appartient au viateur. Et comme c'est le propre du viateur, en vertu des biens qu'il fait par charité, de mériter pour soi ou pour les autres, de là vient que le Christ, tout compréhenseur qu'il étoit, mérita néanmoins pour lui et pour nous par ce qu'il opéra et souffrit; pour lui d'abord, non la gloire de l'ame qu'il avoit eue dès l'instant de sa conception, mais la gloire du corps, à laquelle il parvint par ses souffrances. Quant à nous, chacune de ses passions et opérations nous fut profitable pour le salut, non-seulement par manière d'exemple, mais

---

fecta visione Dei frueretur, quantum est ex virtute hujus visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriæ ab anima in corpus; sed dispensative factum est, ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriæ ab anima in corpus facta. Suberat enim ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam ejus voluntati; unde poterat naturalem redundantiam à superioribus partibus ad inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque partem pati, aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento; quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est, quod in passione Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec è converso dolor corporis rationis gaudium impediebat. Hinc etiam apparet, quod solus Christus viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur, quod ad comprehensorem pertinet, ut tamen corpus passionibus subjectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris, ut per bona ex charitate agit, mereatur vel sibi, vel aliis, inde est quod Christus quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quæ fecit et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animæ, quam à principio suæ conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiendo pervenit. Nobis etiam suæ singulæ passiones et operationes fuerunt proficuæ ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, in quantum propter abundantiam charitatis et gratiæ nobis po-

encore par manière de mérite, en tant qu'il a pu nous mériter la grace, à raison de l'abondance de charité et de grace qui étoit en lui, de sorte que les membres ont pu recevoir de la plénitude du chef. Chacune de ses passions, quelque petite qu'elle ait été, étoit suffisante pour racheter le genre humain, si l'on considère la dignité du patient. Plus, en effet, la personne qui souffre est élevée en dignité, plus l'injure est grande, comme, par exemple, il seroit plus grave de frapper le prince qu'un homme du peuple. En conséquence, le Christ étant d'une dignité infinie, chacune de ses souffrances a une valeur infinie, de sorte qu'elle seroit suffisante pour effacer des péchés infinis. Néanmoins la rédemption du genre humain ne fut pas consommée par quelqu'une de ces souffrances, mais par la mort qu'il voulut subir pour les raisons que nous avons exposées, afin de délivrer le genre humain de ses péchés. Dans tout achat, en effet, on ne requiert pas seulement la quantité de la valeur, mais, de plus, la spécification du prix et son application.

CHAPITRE CCXXXII.

De la passibilité de l'ame du Christ.

Comme l'ame est la forme du corps, par une suite nécessaire, quand le corps souffre, l'ame doit aussi souffrir d'une certaine façon ; c'est pourquoi, dans l'état où le Christ eut un corps passible, son ame dut également être passible. Or il faut considérer que la passion de l'ame est double : l'une du côté du corps, et l'autre du côté de l'objet ; ce qui peut être observé dans n'importe laquelle des puissances. En effet, l'ame est, par rapport au corps, comme une partie de l'ame à une partie du corps. Or la puissance visuelle souffre du côté de l'objet, comme lorsque la vue est affectée par quelque objet éclatant ; et du côté de l'organe, comme lorsque la vue est troublée par une lésion de

---

tuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent. Erat siquidem quælibet passio ejus, quantumcunque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in personam digniorem infertur, tanto videtur major injuria (puta si quis percutiat principem), quam si percutiat quemdam de populo. Cum igitur Christus sit dignitatis infinitæ, quælibet passio ejus habet infinitam existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit, ut genus humanum redimeret à peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

CAPUT CCXXXII.

De passibilitate animæ Christi.

Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, et anima quodammodo patiatur : unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima ejus passibilis fuit. Est autem considerandum, quod duplex est animæ passio. Una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte objecti, quod in una aliqua potentiarum considerari potest. Sic enim se habet anima ad corpus, sicut pars animæ ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab objecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus ob-

la prunelle. Si donc on considère la passion de l'ame du Christ du côté du corps, l'ame entière partageoit toutes les souffrances du corps. L'ame est en effet la forme du corps selon toute son essence; mais toutes les puissances ont leurs racines dans l'essence de l'ame; d'où il résulte que, le corps souffrant, toutes les puissances de l'ame souffroient d'une certaine façon. Si d'autre part on considère la passion de l'ame du côté de l'objet, toutes les puissances de l'ame ne souffroient pas, en tant que la passion proprement dite implique quelque chose de douloureux; car, du côté de l'objet d'une puissance quelconque, rien ne pouvoit être nuisible. Nous avons déjà dit, en effet, que l'ame du Christ jouissoit de la vision parfaite de Dieu. En conséquence, la raison supérieure de l'ame du Christ, adonnée à la contemplation et à la méditation des choses éternelles, n'avoit rien qui pût donner lieu à l'action, en elle, de quelque passion de douleur. Mais les puissances sensitives, qui ont pour objet les choses corporelles, pouvoient être impressionnées par la passion du corps; c'est pourquoi le Christ éprouva une douleur sensible dans son corps. Et comme la lésion du corps est sentie comme nuisible par les sens, elle est aussi perçue comme telle par l'imagination; d'où il résulte une tristesse intérieure, même lorsque la douleur ne se fait pas sentir au corps, et nous disons que cette impression de tristesse existoit dans l'ame du Christ. Or ce n'est pas seulement l'imagination, mais encore la raison inférieure, qui perçoit les choses qui sont nuisibles au corps : conséquemment, par la seule appréhension de la raison inférieure qui s'exerce sur les choses temporelles, l'impression de tristesse pouvoit avoir lieu dans l'ame du Christ, en ce que la raison inférieure appréhendoit la mort et une autre lésion corporelle, comme nuisible et contraire à l'appétit naturel. Or il arrive par l'amour, qui de

---

tunditur; ex parte vero organi, sicut cum læsa pupilla hebetatur visus. Si igitur consideretur passio animæ Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam : in essentia vero animæ omnes potentiæ radicantur, unde relinquitur quod corpore patiente quælibet potentia animæ quodammodo pateretur. Si vero consideretur animæ passio ex parte objecti, non omnis potentia animæ patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat. Non enim ex parte objecti cujuslibet potentiæ poterat aliquid esse nocivum. Jam enim supra dictum est, quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animæ Christi, quæ rebus æternis contemplandis et consulendis inhæret, nihil habebat adversum aut repugnans, ex quo aliqua nocumenti passio in ea locum haberet. Potentiæ vero sensitivæ, quarum objecta sunt res corporeæ, habere poterant aliquod nocumentum ex corporis passione : unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia læsio corporis sicut à sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, inde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur, et hanc passionem tristitiæ dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam ratio inferior nociva corporis apprehendit : et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quæ circa temporalia versatur, poterat passio tristitiæ habere locum in Christo, in quantum scilicet mortem, et aliam corporis læsionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam et appetitui naturali contrariam. Contingit

deux hommes n'en fait qu'un en quelque sorte, que l'on peut éprouver de la tristesse, non-seulement à raison des choses que l'imagination ou la raison inférieure fait appréhender comme nuisibles à soi-même, mais encore à raison des choses qu'elle fait appréhender comme nuisibles aux personnes que l'on aime. C'est pour cela que le Christ éprouvoit de la tristesse à raison de la connoissance qu'il avoit du danger de la coulpe ou de la peine qui menaçoit ceux que la charité lui faisoit aimer; aussi il ne souffrit pas seulement pour lui, il souffrit encore pour les autres. Et quoique l'amour du prochain appartienne en quelque sorte à la raison supérieure, en tant que le prochain est aimé par charité pour Dieu, la raison supérieure du Christ n'a pas pu néanmoins s'attrister des défauts du prochain, comme cela peut se faire en nous. En effet, la raison supérieure du Christ jouissant de la pleine vision de Dieu, elle percevoit par là tout ce qui appartient au défaut des autres, selon qu'il est contenu dans la divine sagesse, ou convenablement ordonné, comme on a la faculté, et comme on est puni pour avoir péché. C'est pourquoi, ni l'ame du Christ, ni tout autre saint jouissant de la vue de Dieu, ne peut être attristé par les défauts du prochain. Il en est autrement de ceux qui sont *viateurs*, qui ne peuvent atteindre la raison de la sagesse. Ceux-ci, en effet, même selon la raison supérieure, s'attristent des défauts des autres, regardant comme quelque chose qui intéresse l'honneur de Dieu et l'exaltation de la foi, qu'il y en ait qui sont damnés tandis qu'ils devroient être sauvés.

Ainsi donc, le Christ se réjouissoit, selon la raison supérieure, en les rapportant à la divine sagesse, des mêmes choses qu'il déploroit suivant les sens, l'imagination, la raison inférieure. Et comme la relation d'une chose à une autre est une œuvre propre à la raison, on

---

autem ex amore, qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiatur, non solum ex iis quæ per imaginationem, vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex iis quæ apprehendit ut noxia aliis quos amat : unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur, secundum quod aliis, quos ex charitate amabat, periculum imminere cognoscebat culpæ vel pœnæ; unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodammodo pertineat, in quantum proximus ex charitate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat, quicquid ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit, et quod aliquis peccare permittatur, et quod pro peccato punietur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest. Secus autem est in viatoribus, qui ad rationem sapientiæ videndam non attingunt. Hi enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei et exaltationem fidei pertinere existimant, quod aliqui salventur, qui tamen damnantur.

Sic igitur de eisdem, de quibus dolebat secundum sensum, imaginationem, et rationem inferiorem, secundum superiorem gaudebat, in quantum ea ad ordinem divinæ sapientiæ referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici, quod mortem ratio

a coutume de dire en conséquence, que la raison du Christ repoussoit la mort, considérée comme nature, parce que la mort est naturellement odieuse; mais elle vouloit la subir, si on la considère comme raison. Or, avec la tristesse, dans le Christ se trouvèrent aussi les autres passions qui en dérivent, comme la crainte, la colère, etc.... La crainte, en effet, se produit en nous par l'influence des choses qui inspirent la tristesse, en considérant les maux futurs; et lorsque nous sommes chagrinés par quelqu'un qui nous nuit, nous nous irritons contre lui : néanmoins ces passions ont été dans le Christ autrement qu'en nous. En nous, la plupart du temps elles préviennent le jugement de la raison, d'autres fois elles en excèdent la mesure. Mais dans le Christ elles ne prévenoient jamais le jugement de la raison, ni ne dépassoient jamais les limites posées par elle; mais l'appétit inférieur, qui est sujet à la passion, n'étoit mû que dans la mesure prescrite par la raison. Il pouvoit donc arriver que, suivant la partie inférieure, l'ame du Christ repoussât une chose qu'elle désiroit sous l'impression de la partie supérieure; il n'y avoit pas néanmoins en lui contrariété des appétits, ni rébellion de la chair contre l'esprit, révolte qui arrive en nous parce que l'appétit inférieur dépasse le jugement ou la mesure de la raison. Mais, dans le Christ, c'étoit la raison qui le faisoit mouvoir, en laissant chacune des forces inférieures se mouvoir de son mouvement propre et comme il lui convenoit. Il est évident, d'après ces considérations, que la raison supérieure du Christ jouissoit tout entière et par comparaison à son objet; car il ne pouvoit rien lui arriver qui fût pour elle une cause de tristesse du côté de son objet, mais aussi elle souffroit tout entière du côté du sujet, comme nous l'avons dit. Cette jouissance ne diminuoit pas la passion, et la passion n'empêchoit pas non plus la jouissance, puisqu'il n'y avoit

---

Christi refugiebat quidem, si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis : volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio. Sicut autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliæ passiones quæ ex tristitia oriuntur, ut timor, ira et hujusmodi. Ex iis enim quæ tristitiam præsentia ingerunt, timor in nobis causatur, dum futura mala existimantur, et dum aliquo lædente contristati sumus, contra eum irascimur : hæ tamen passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque judicium rationis præveniunt, interdum modum rationis excedunt. In Christo autem nunquam præveniebant judicium rationis, nec modum à ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est subjectus passioni, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere, quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid quod secundum superiorem optabat, non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quæ in nobis contingit ex hoc quod appetitus inferior judicium et modum rationis transcendit. Sed in Christo movebatur secundum judicium rationis, in quantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat. Iis igitur consideratis manifestum est, quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et per comparationem ad suum objectum. Non enim ex parte aliquid ei occurrere poterat quod esset tristitiæ causa, sed etiam tota patiebatur ex parte subjecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat passionem, nec passio impediebat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia

pas écoulement d'une puissance dans l'autre, mais chacune des puissances étoit laissée à son action propre, comme il a été dit.

CHAPITRE CCXXXIII.

De la prière du Christ.

La prière étant l'exposition d'un désir, on peut tirer de la diversité des appétits la raison de la prière que fit le Christ immédiatement avant sa passion, en saint Matthieu, chap. XVIII : « Mon Père, éloignez de moi ce calice, s'il est possible ; néanmoins, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la vôtre. » Par ces paroles : « Eloignez de moi ce calice, » il désigne le mouvement de l'appétit inférieur et du désir naturel, par lequel chacun repousse naturellement la mort et désire la vie. Mais par ce qu'il dit ensuite : « Néanmoins que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse, » il exprime le mouvement de la raison supérieure, qui considère toutes choses dans l'ordre disposé par la sagesse divine. C'est sous le même rapport qu'il dit : « Si cela ne se peut pas, » montrant qu'il n'y a de possible que ce qui procède selon l'ordre de la volonté divine. Et quoique le calice de la passion n'ait pas été éloigné de lui et qu'il n'ait pas été exempté de le boire, on ne doit pas dire cependant que sa prière n'a pas été exaucée ; car, selon les paroles de l'Apôtre aux Hébreux, « il a été exaucé en tout ce qui concerne sa dignité. » En effet, la prière étant, comme on l'a dit, une exposition d'un désir, nous demandons simplement ce que nous voulons simplement. C'est pourquoi le désir et la prière des justes obtient son effet auprès de Dieu, selon ces paroles du Psaume IX : « Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres. » Or nous voulons simplement ce que nous désirons suivant la raison supérieure, à laquelle seule il appartient de

---

in aliam, sed quælibet potentiarum permitteretur agere quod sibi proprium erat, sicut jam supra dictum est.

CAPUT CCXXXIII.

De oratione Christi.

Quia verò oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis, quam Christus imminente passione proposuit, dicens, *Matth.*, XXVIII : « Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste : verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. » In hoc enim quod dixit : « Transeat à me calix iste, » motum inferioris appetitus et naturalis desiderii designat, quo naturaliter quilibet mortem refugit, et appetit vitam. In hoc autem quod dicit : « Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis, » exprimit motum superioris rationis omnia considerantis, prout sub ordinatione divinæ sapientiæ continentur. Ad quod etiam pertinet quod dicit : « Si non potest, » hoc solum fieri posse demonstrans, quod secundum ordinem divinæ voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivit ab eo, quin ipsum biberit, non tamen dici debet, quod ejus oratio exaudita non fuerit. Nam secundum Apostolum, *ad Hebr.*, XI, « in omnibus exauditus est pro sua reverentia. » Cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus, quod simpliciter volumus : unde et desiderium et justorum orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud *Psalm.* IX : « Desiderium pauperum exaudivit Dominus. » Illud autem simpliciter volumus, quod secundum rationem superiorem appetimus, ad

consentir à l'œuvre. Mais le Christ demanda simplement l'accomplissement de la volonté de son Père, parce que c'est ce qu'il a voulu simplement, et non que le calice fût éloigné de lui, parce qu'il ne l'a pas seulement voulu simplement, mais suivant la raison inférieure, ainsi qu'on l'a dit.

CHAPITRE CCXXXIV.

De la sépulture du Christ.

Les autres défauts, soit du corps, soit de l'ame, suivent l'homme après la mort, à cause du péché. Du côté du corps, en ce que le corps est rendu à la terre, d'où il avoit été tiré. Ce défaut du corps peut être considéré en nous sous deux rapports, savoir, suivant la position et suivant la résolution. Suivant la position, en ce que le corps mort est placé et enseveli en terre; suivant la dissolution, en ce que le corps se dissémine dans les éléments dont il étoit formé. Or le Christ a voulu subir le premier de ces défauts, en laissant mettre son corps en terre. Quant à l'autre, il ne l'a pas subi, je veux dire la dissolution de son corps dans la terre. Aussi le Psalmiste dit-il de lui : « Vous ne permettrez pas que votre saint éprouve la corruption, » c'est-à-dire la putréfaction. La raison de cela, c'est que le corps du Christ a tiré la matière dont il étoit formé de la nature humaine, mais sa formation ne s'est pas opérée par la vertu humaine, mais par celle du Saint-Esprit. C'est pour cela que, à cause de la substance de la matière, il a voulu subir l'humiliation d'être déposé dans la terre, où l'on a coutume de mettre les corps morts; car on doit placer les corps dans un lieu conforme à la matière de l'élément prédominant. Mais il ne voulut pas subir la dissolution d'un corps formé par l'Esprit saint, parce que c'est en cela qu'il différoit des autres hommes.

---

quam solam pertinet consentire in opus. Illud autem simpliciter oravit Christus, ut Patris voluntas fieret, quia hoc simpliciter voluit, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit, sed secundum inferiorem rationem, ut dictum est.

CAPUT CCXXXIV.

De sepultura Christi.

Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus et ex parte corporis, et ex parte animæ. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terræ, ex qua sumptum est. Hic autem defectus ex parte corporis in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, in quantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum. Secundum resolutionem vero, in quantum corpus in elementa solvitur, ex quibus est compactum. Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus ejus sub terra poneretur. Alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus ejus in terram resolveretur : unde de ipso *Psalm.* XV dicit : « Non dabis sanctum tuum videre corruptionem, » id est, corporis putrefactionem. Hujus autem ratio est, quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed formatio ejus non fuit virtute humana, sed virtute Spiritus sancti. Et ideo propter substantiam materiæ subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati. Locus enim corporibus debetur secundum materiam prædominantis elementi, sed dissolutionem corporis per Spiritum sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

CHAPITRE CCXXXV.

De la descente du Christ aux enfers.

Du côté de l'ame, c'est une nécessité pour les hommes, après le péché, de descendre dans les enfers, non-seulement quant au lieu, mais encore quant à la peine. Or comme le corps du Christ a été sous terre par rapport au lieu, non par rapport à la dissolution commune, de même aussi l'ame du Christ est, à la vérité, descendue aux enfers quant au lieu, non pas pour y subir une peine, mais plutôt pour affranchir de la peine ceux qui y étoient retenus à cause du péché du premier père, pour lequel il avoit déjà pleinement satisfait en souffrant la mort. Il n'avoit en conséquence rien plus à souffrir après la mort, mais il descendit dans les enfers sans éprouver l'atteinte d'aucune peine, pour se montrer le libérateur des vivants et des morts. C'est aussi pour cela qu'on dit qu'il fut le seul libre parmi les morts, parce que son ame ne fut sujette à aucune peine dans l'enfer, ni son corps à la corruption dans le tombeau. Mais quoique le Christ, en descendant aux enfers, eût délivré ceux qui y étoient retenus pour le péché du premier père, il y laissa néanmoins ceux qui étoient punis pour leurs propres péchés ; c'est pour cela qu'on dit de lui qu'il a blessé l'enfer, mais non absorbé, parce qu'il a délivré une partie de ses habitants, et laissé l'autre. C'est donc ces misères du Christ que touche le symbole, lorsqu'il dit : « Il a souffert sous Ponce Pilate, il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli, il est descendu aux enfers. »

CAPUT CCXXXV.

De descensu Christi ad inferos.

Ex parte vero animæ sequitur in hominibus ex peccato post mortem, ut ad infernum descendant non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad pœnam. Sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad inferos secundum locum, non autem ut ibi pœnam subiret, sed magis ut alios à pœna absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo plene jam satisfecerat mortem patiendo : unde post mortem nihil patiendum restabat, sed absque omni pœnæ passione localiter ad infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Ex hoc etiam dicitur, quod solus inter mortuos fuit liber, quia anima ejus in inferno non subjacuit pœnæ, nec corpus ejus corruptioni in sepulchro. Quamvis autem Christus descendens ad inferos, eos liberavit, qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit, qui pro peccatis propriis ibidem pœnis erant addicti. Et ideo dicitur momordisse infernum, non absorbuisse, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus Symbolum fidei tangit, cum dicit : « Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus, descendit ad inferos. »

CHAPITRE CCXXXVI.

De la résurrection du Christ, et du temps de cette résurrection.

Le genre humain ayant été délivré, par le Christ, des maux qui provenoient du péché du premier père, il a fallu qu'ainsi qu'il a assumé nos maux pour nous en délivrer, on vît en lui les prémices de la restauration humaine opérée par lui, afin qu'il nous fût proposé de l'une et l'autre manière comme signe de salut, en considérant par sa passion ce que nous avions encouru par le péché, et ce que nous devons souffrir pour en être délivrés, et en même temps ce que nous devons espérer par lui en considérant son exaltation. En conséquence, après avoir triomphé de la mort, qui provenoit du péché du premier père, il ressuscita le premier pour une vie immortelle, afin que de même que le péché d'Adam avoit produit la vie mortelle, de même aussi le Christ, par sa satisfaction pour le péché, donnât naissance en lui à la vie immortelle. D'autres, il est vrai, avant le Christ, étoient revenus à la vie, ressuscités par lui ou par les prophètes, mais c'étoit pour mourir de nouveau. Mais le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus : c'est pourquoi, comme il est le premier qui a échappé à la nécessité de mourir, il est appelé le prince des morts, les prémices de ceux qui dorment, parce qu'il est sorti le premier du sommeil de la mort, en brisant son joug. Mais sa résurrection n'a pas dû être trop tardive, ni arriver immédiatement après sa mort; car, si elle s'étoit opérée immédiatement après sa mort, la réalité de cette mort n'auroit pas été établie; si elle eût tardé longtemps, il n'y auroit pas eu en lui de signe de son triomphe sur la mort, et l'espérance d'être délivrés par lui de la mort n'eût pas été donnée aux hommes. C'est pour cela qu'il différa sa résurrec-

---

CAPUT CCXXXVI.

De resurrectione et tempore resurrectionis Christi.

Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est à malis, quæ ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit, ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanæ per ipsum factæ in eo primitiæ apparerent, ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex ejus passione consideramus, quid pro peccato incurrimus, et quod nobis patiendum est, ut à peccato liberemur, et per ejus exaltationem consideremus quid nobis per ipsum sperandum proponitur. Superata igitur morte, quæ ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalem vitam resurrexit, ut sicut Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita Christo pro peccato satisfaciente primo immortalis vita in Christo appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum vel ab eo, vel à Prophetis suscitati, tamen iterum morituri; sed Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur : unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur princeps mortuorum, et primitiæ dormientium, scilicet quia primus à somno mortis surrexit jugo mortis excusso. Ejus autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem redisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset. Si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatæ mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur à morte :

tion jusqu'au troisième jour, parce que ce temps paroissoit suffisant pour établir la vérité de sa mort, et il n'étoit pas assez long pour enlever l'espoir de la délivrance. Si elle eût été différée plus longtemps, l'espérance des fidèles auroit eu à souffrir du doute; aussi le troisième jour quelques-uns disoient-ils déjà, comme chancelant dans leur espérance, dernier chapitre de saint Luc : « Nous espérions qu'il délivreroit Israël. » Néanmoins le Christ ne resta point mort trois jours entiers. On dit cependant qu'il est resté trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, suivant cette manière de parler qui consiste à prendre le tout pour la partie. En effet, le jour naturel renfermant le jour et la nuit, quelque partie que ce soit du jour ou de la nuit que le Christ ait passé dans la mort, on dit qu'il a été mort ce jour entier. Or, suivant l'usage de l'Ecriture, la nuit est comptée avec le jour qui la suit, parce que les Hébreux règlent le temps selon le cours de la lune, qui commence à paroître le soir. Or le Christ étoit dans le tombeau dès la fin de la sixième férie qui, en la comptant avec la nuit précédente, sera comme un jour naturel. Il resta dans le tombeau la nuit suivante avec le jour entier du sabbat, ce qui fait deux jours; il demeura mort la nuit suivante, qui précéda le dimanche où il ressuscita, ou vers minuit, selon saint Grégoire, ou au point du jour, selon d'autres; de sorte que si l'on compte ou la nuit entière, ou une partie avec le jour suivant, qui étoit le dimanche, ce sera le troisième jour. Ce n'est pas sans une raison mystérieuse qu'il a voulu ressusciter le troisième jour, afin de manifester que sa résurrection s'opéroit par la puissance de la Trinité entière; c'est pourquoi on dit quelquefois que c'est le Père qui l'a ressuscité, d'autres fois qu'il est ressuscité lui-même par sa propre vertu, ce qui n'implique pas contradiction, puisque la vertu divine du Père, du Fils et du Saint-Esprit

---

unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobandam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, jam fidelium spes dubitationem pateretur : unde et quasi deficiente jam spe quidam dicebant tertia die, *Luc.*, ult. : « Nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel. » Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus et tribus noctibus in corde terræ fuisse illo modo locutionis, quo pars pro toto poni solet. Cum enim ex die et nocte unus dies naturalis constituatur, quacunque parte diei vel noctis computata, Christus fuit in morte, tota illa die dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturæ consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebræi tempora secundum cursum lunæ observant, quæ de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulchro ultima parte sextæ feriæ, quæ si cum nocte præcedenti computetur, erit quasi dies unus naturalis. Nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbati fuit in sepulchro, et sic sunt duo dies. Jacuit etiam mortuus in sequenti nocte, quæ præcedit diem dominicum, in qua resurrexit, vel media nocte secundum Gregorium, vel diluculo, secundum alios : unde si computetur vel tota nox, vel pars ejus cum sequenti die dominico, erit tertius dies naturalis. Nec vacat à mysterio, quod tertia die resurgere voluit, ut per hoc manifestetur, quod ex virtute totius Trinitatis resurrexit : unde et quandoque dicitur Pater eum resuscitasse, quandoque autem quod ipse propria virtute resurrexit, quod non est contrarium, cum eadem sit

est la même. C'est aussi pour montrer que la restauration de la vie n'a pas été faite dans la première époque des temps sous la loi naturelle, ni dans la seconde sous la loi de Moïse, mais dans la troisième sous la loi de grâce. Une autre raison pour laquelle le Christ a voulu passer dans le tombeau un jour entier et deux nuits entières, c'est que, par la dette du vieil homme qu'il a prise pour lui, savoir la peine, il a détruit en nous deux vieilles dettes, celle de la coulpe et celle de la peine, signifiées par les deux nuits.

CHAPITRE CCXXXVII.

Des qualités du Christ ressuscité.

Le Christ a recouvré pour le genre humain, non-seulement ce qu'Adam avoit perdu par son péché, mais encore ce qu'il eût pu obtenir par ses mérites; car la puissance du Christ fut plus grande pour le mérite que celle de l'homme avant le péché. Adam, en effet, en péchant, encourut la nécessité de mourir, par la perte qu'il fit de la faculté qu'il avoit de ne pas mourir s'il ne péchoit pas; tandis que le Christ non-seulement a détruit la nécessité de mourir, mais a conquis encore celle de ne pas mourir. C'est pourquoi le corps du Christ, après la résurrection, est devenu impassible et immortel, non pas, il est vrai, comme le premier homme, avec la puissance de ne pas mourir, mais avec l'impuissance absolue de mourir, état qui est l'objet de nos espérances pour l'avenir. Et comme l'ame du Christ étoit passible avant la mort, à raison de la passion du corps, il s'ensuit que le corps étant devenu impassible, l'ame a aussi obtenu ce privilége. Comme aussi étoit accompli le mystère de la rédemption humaine, en vue duquel la gloire de la jouissance étoit renfermée dans la partie supérieure de l'ame, pour qu'elle ne s'épanchât pas dans

---

divina virtus Patris, et Filii, et Spiritus sancti; et etiam ut ostenderetur quod reparatio vitæ non fuit facta prima die sæculi, id est, sub lege naturali, nec secunda die, id est, sub lege Mosaica, sed tertia die, id est, tempore gratiæ. Habet etiam rationem, quod Christus una die integra et duabus noctibus integris jacuit in sepulchro, quia Christus una vetustate quam suscepit, scilicet pœnæ, duas nostras vetustates consumpsit, scilicet culpæ et pœnæ, quæ per duas noctes significantur.

CAPUT CCXXXVII.

De qualitate Christi resurgentis.

Non solum autem Christus recuperavit humano generi quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc ad quod Adam merendo pervenire potuisset. Multo enim major fuit Christi efficacia ad merendum, quàm hominis ante peccatum. Incurrit siquidem Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua mori non poterat, si non peccaret; Christus autem non solum necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non moriendi acquisivit: unde corpus Christi post resurrectionem factum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi hominis potens non mori, sed omnino non potens mori, quod in futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante mortem passibilis erat secundum passionem corporis, consequens est ut corpore impassibili facto, etiam anima impassibilis redderetur. Et quia jam impletum erat humanæ redemptionis mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis gloria

les parties inférieures, et jusque dans le corps, mais laissât chacun faire ou souffrir ce qui lui étoit propre, il en est résulté que le corps entier et les forces inférieures ont dû être totalement glorifiées par l'écoulement de la gloire de la partie supérieure de l'ame : voilà pourquoi le Christ qui, avant sa passion, étoit compréhenseur à cause de la jouissance de son ame, et viateur à cause de la passibilité de son corps, n'a plus été viateur après sa résurrection, mais seulement compréhenseur.

CHAPITRE CCXXXVIII.

Comment la résurrection du Christ est démontrée par des preuves convenables.

Comme, ainsi qu'il a été dit, le Christ a hâté sa résurrection, afin qu'elle fût pour nous un puissant motif d'expérience qui pût nous faire espérer de ressusciter, il a fallu, pour nous inspirer l'espérance, que cette résurrection et les qualités qui en sont la suite fussent démontrées par des preuves convenables. Or le Christ n'a pas manifesté sa résurrection à tout le monde indifféremment, comme son humanité et sa passion, mais seulement à des témoins choisis de Dieu, c'est-à-dire à ses disciples, qu'il avoit élus pour opérer le salut du genre humain ; car l'état de la résurrection, comme il a été dit, appartient à la gloire du compréhenseur, dont la connoissance n'est pas due à tout le monde, mais à ceux qui s'en rendent dignes. Or le Christ leur a manifesté, et la vérité de la résurrection, et la gloire qui en est la conséquence ; la vérité de la résurrection, en leur montrant que c'est bien lui-même qui étoit mort, qui est réellement ressuscité et quant à la nature et quant au suppôt. Et d'abord quant à la nature, parce qu'il a prouvé qu'il étoit véritablement un corps humain, en se laissant voir et toucher par ses disciples, aux-

---

in superiori animæ parte, ne fieret redundantia ad inferiores partes et ad ipsum corpus, sed permitteretur unumquodque aut agere aut pati quod sibi proprium erat, consequens fuit ut jam per redundantiam gloriæ à superiori animæ parte totaliter corpus glorificaretur, et inferiores vires; et inde est quod cum ante passionem Christi esset comprehensor propter fruitionem animæ, et viator propter corporis passibilitatem, jam post resurrectionem viator ultra non fuit, sed solum comprehensor.

CAPUT CCXXXVIII.

Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur.

Et quia, ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit, ut ejus resurrectio argumentum nobis spei existeret, ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis suadendam, ut ejus resurrectio, necnon et resurgentis qualitas congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solum testibus præordinatis à Deo, scilicet discipulis, quos elegerat ad procurandum humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad gloriam comprehensoris cujus cognitio non debetur omnibus, sed iis tantum qui se dignos efficiunt. Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis et gloriam resurgentis: veritatem quidem resurrectionis, ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat, resurrexit et quantum ad naturam, et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem,

quels il dit, dans saint Luc : « Touchez et voyez, un esprit n'a pas une chair et des os comme vous voyez que j'en ai. » Il l'a encore prouvé en exerçant des actes qui conviennent à la nature humaine, en mangeant et buvant avec ses disciples, en conversant plusieurs fois et se promenant avec eux, toutes choses qui sont les actes d'un homme vivant, quoique l'action de manger n'eût pas été un besoin. En effet, les corps incorruptibles, après la résurrection, n'auront plus besoin de nourriture, puisqu'il ne s'opérera plus de déperdition en eux, qu'il soit nécessaire de réparer. C'est pourquoi les aliments pris par le Christ ne se transformèrent pas en son corps pour le nourrir, mais ils se résolurent dans la matière préjacente. Néanmoins, par cela même qu'il mangea et but, il prouva qu'il étoit véritablement homme.

Pour ce qui est du suppôt, il prouva qu'il étoit le même personnage qui étoit mort, en leur faisant voir sur son corps les indices de sa mort, c'est-à-dire les cicatrices de ses blessures. C'est pourquoi il dit à saint Thomas, dans saint Jean, chap. XX : « Mets ton doigt ici et touche mes mains, donne-moi ta main et mets-la dans mon côté. » Et dans le dernier chapitre de saint Luc : « Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi-même. » Et c'étoit par une disposition particulière qu'il conserva sur son corps les cicatrices de ses blessures, afin de prouver par là la vérité de la résurrection ; car les corps incorruptibles, après la résurrection, doivent avoir une intégrité complète, quoiqu'on puisse dire que certains indices de blessures précédemment reçues, paroîtront sur le corps des martyrs avec une certaine gloire, en témoignage de leur vertu. Il montra encore qu'il étoit le même suppôt, et par la manière de parler, et par les autres choses qui dénotent un homme. C'est pour cela que ses disciples le reconnurent dans la fraction du pain. Il se montra lui-même à eux en

---

quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis præbuit, quibus dixit, *Luc.*, ult. : « Palpate et videte; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Manifestavit etiam exercendo actus qui naturæ humanæ conveniunt, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multoties loquens et ambulans, qui sunt actus hominis viventis, quamvis illa comestio necessitatis non fuerit. Non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiet deperditio, quam oporteat per cibum restaurari : unde et cibus à Christo assumptus non cessit in corporis ejus nutrimentum, sed fuit resolutum in præjacentem materiam. Verumtamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit. Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eumdem qui mortuus fuerat per hoc quod indicia suæ mortis eis in suo corpore demonstravit, scilicet vulnerum cicatrices : unde dicit Thomæ, *Joan.*, XX : « Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus mem ; » et *Luc.*, ult., dixit : « Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum ; » quamvis hoc etiam dispensationis fuerit, quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur : corpori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas ; licet etiam dici possit, quod in martyribus quædam indicia præcedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse idem suppositum et ex modo loquendi et ex aliis consuetis operibus, ex quibus homines recognoscuntur : unde et discipuli

Galilée, où il avoit coutume de s'entretenir avec eux. D'un autre côté, il manifesta la gloire de la résurrection en entrant dans le lieu où ils étoient, quoique les portes fussent fermées, et en disparoissant à leurs yeux. En effet, il appartient à la gloire d'un être ressuscité, d'avoir la faculté de paroître et de disparoître à son gré dans une vision glorieuse. Néanmoins, comme le but final de la résurrection recéloit de la difficulté, il démontra, par plusieurs indices, soit la vérité de la résurrection, soit la gloire d'un corps ressuscité; car s'il avoit mis dans un jour parfait la condition inusitée d'un corps glorifié, il eût nui à la foi de la résurrection, car l'immensité de cette gloire auroit pu exclure l'identité de la nature. Il manifeste cela encore, non-seulement par des signes visibles, mais par des preuves intellectives, en illuminant leur intelligence pour leur faire comprendre les Ecritures, et en montrant qu'il devoit ressusciter, d'après les écrits des prophètes.

CHAPITRE CCXXXIX.

De la double vie réparée dans l'homme par le Christ.

De même que le Christ par sa mort a détruit la mort en nous, il a aussi restauré la vie en nous par sa résurrection. Or il y a dans l'homme une double vie et une double mort. Il y a la mort du corps dans sa séparation d'avec l'ame, et une autre qui consiste dans sa séparation de Dieu. Or le Christ, en qui la seconde mort n'a pas eu lieu, a détruit l'une et l'autre en nous par la première mort qu'il a subie, savoir la mort corporelle. De même en sens inverse on reconnoît une double vie, l'une du corps qui procède de l'ame, et qui est appelée la vie de la nature, et une autre qui vient de Dieu, et qui est appelée vie de la justice ou vie de la grace, et cette vie s'opère par la

---

recognoverunt eum in fractione panis, *Luc.*, ult. Et ipse in Galilæa aperte se eis demonstravit, ubi cum eis erat solitus conversari, gloriam vero resurgentis manifestavit, dum januis clausis ad eos intravit, *Joan.*, XX, et dum ab oculis eorum evanuit, *Luc.*, ult. Hoc enim pertinet ad gloriam resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo glorioso quando vult, vel non appetere quando voluerit. Quia tamen resurrectionis finis difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis, quàm gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectioni præjudicium attulisset, quia immensitas gloriæ opinionem exclusisset ejusdem naturæ. Hoc etiam non solum visibilibus signis, sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum, ut Scripturas intelligerent, et per scripturas Prophetarum se resurrecturum ostendit.

CAPUT CCXXXIX.

De duplici vita reparata in homine per Christum.

Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors, et duplex vita. Una quidem mors est corporis per separationem ab anima; alia per separationem à Deo. Christus autem in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit, scilicet corporalem et spiritualem. Similiter etiam per oppositum intelligitur duplex vita. Una quidem corporis ab anima, quæ dicitur vita

foi, par le moyen de laquelle Dieu habite en nous, selon ces paroles d'Habacuc : « Mon juste vivra dans sa foi ; » en raison de cela il y a une double résurrection, l'une corporelle, par laquelle l'ame se réunit de nouveau au corps, l'autre spirituelle, par laquelle elle revient à Dieu. Cette seconde résurrection n'a point eu lieu dans le Christ, parce que son ame n'a jamais été séparée de Dieu par le péché. Il est donc cause, par sa résurrection corporelle, de notre double résurrection, corporelle et spirituelle. Il faut cependant observer que, ainsi que le dit saint Augustin sur Job, « le Verbe de Dieu ressuscite les ames, mais le Verbe fait chair ressuscite les corps. » Car il n'appartient qu'à Dieu de vivifier l'ame. Néanmoins, comme la chair est l'instrument de sa divinité, et comme l'instrument agit par la vertu de la cause principale, notre double résurrection corporelle et spirituelle est rapportée à la résurrection corporelle du Christ comme à sa cause. En effet, tout ce qui s'est opéré dans la chair du Christ nous est devenu salutaire par la vertu de la divinité qui lui étoit unie. C'est pourquoi l'Apôtre, montrant que la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection spirituelle, dit dans l'Epître aux Romains, chap. IV : « Qu'il a été livré pour nos péchés, et qu'il est ressuscité pour notre justification. » Il établit dans la première Epître aux Corinthiens, chap. XVII, que la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection corporelle : « Si l'on dit que le Christ est ressuscité, comment s'en trouve-t-il parmi vous qui prétendent qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? » C'est avec une admirable raison que l'Apôtre attribue la rémission des péchés à la mort du Christ, et notre justification à sa résurrection, pour désigner la conformité et la similitude de l'effet avec la cause. Car, ainsi que le péché est quitté quand il est remis, de même le Christ en mourant a quitté la vie

---

naturæ; alia à Deo, quæ dicitur vita justitiæ, vel vita gratiæ, et hæc est per fidem, per quam Deus inhabitat in nobis, secundum illud *Habacuc*, II : « Justus autem *meus in fide* sua *vivet ;» et secundum hoc* duplex est resurrectio. Una corporalis, qua anima iterato conjungitur corpori ; alia spiritualis, qua iterum conjungitur Deo. Et hæc quidem secunda resurrectio locum in Christo non habuit, quia nunquam ejus anima fuit per peccatum separata à Deo. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis, scilicet corporalis et spiritualis, nobis est causa. Considerandum tamen est, quod ut dicit Augustinus *super Joan.*, « verbum Dei resuscitat animas, sed verbum caro factum resuscitat corpora. » Animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro est divinitatis ejus instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causæ principalis, utraque resurrectio nostra et corporalis et spiritualis in corporalem Christi resurrectionem refertur ut in causam. Omnia enim quæ in Christi *carne facta sunt* nobis *salutaria fuerunt* virtute divinitatis unitæ : unde et Apostolus resurrectionem Christi causam nostræ spiritualis resurrectionis ostendens, dicit, *ad Rom.*, quod « traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram. » Quod autem Christi resurrectio nostræ corporalis resurrectionis sit causa, ostendit I. *ad Cor.*, XV : « Si autem Christus prædicatur quod resurrexit, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est ? » Pulchre autem Apostolus peccatorum remissionem Christi attribuit morti, justificationem vero nostram resurrectioni : ut designetur conformitas et similitudo effectus ad cau-

passible dans laquelle se trouvoit la similitude du péché. Mais lorsqu'on est justifié on acquiert une nouvelle vie; ainsi le Christ, en ressuscitant, a acquis la nouveauté de la gloire. Ainsi donc la mort du Christ est la cause de la rémission de nos péchés, effective comme instrument, exemplaire sacramentellement et méritoire. Mais la résurrection du Christ a été la cause de notre résurrection, effective, il est vrai, comme instrument, et exemplaire sacramentellement, mais non méritoire, soit parce qu'alors le Christ n'étoit plus viateur pour qu'il pût mériter, soit parce que la gloire de la résurrection fut le prix de la passion, comme on le voit dans l'Epître de l'Apôtre aux Philippiens. Ainsi donc il est évident que le Christ peut être appelé le premier-né de ceux qui ressuscitent d'entre les morts, non-seulement dans l'ordre du temps, parce qu'il est ressuscité le premier, suivant les prophéties, mais encore dans l'ordre de la cause, parce que sa résurrection est la cause de la résurrection des autres; et dans l'ordre de la dignité, car il est ressuscité beaucoup plus glorieux que les autres. C'est donc ce dogme de la résurrection du Christ que formule le symbole de la foi dans ces termes : « Il est ressuscité des morts le troisième jour. »

CHAPITRE CCXL.

Du double prix de l'humiliation du Christ, savoir la résurrection et l'ascension.

L'élévation du Christ étant, suivant l'Apôtre, le prix de son humiliation, une double exaltation a dû répondre à sa double humiliation. Il s'étoit, en effet, humilié d'abord en subissant la mort; dans la chair passible qu'il avoit revêtue, il avoit aussi souffert une humiliation locale par l'ensevelissement de son corps dans le sépulcre et la descente de son ame aux enfers. A la première humiliation répond la

---

sam. Nam sicut peccatum deponitur, cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquid justificatur, novam vitam adipiscitur, ita Christus resurgendo novitatem gloriæ consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri, et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostræ effectiva quidem instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria, tum quia Christus jam non erat viator, ut sibi mereri competeret; tum quia claritas resurrectionis fuit præmium passionis, ut per Apostolum patet, *Philipp.*, II. Sic igitur manifestum est, quod Christus potest dici primogenitus resurgentium ex mortuis, non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum prædicta, sed etiam ordine causæ, quia resurrectio ejus est causa resurrectionis aliorum; et in ordine dignitatis, quia præ cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem resurrectionis Christi Symbolum fidei continet, dicens : « Tertia die resurrexit à mortuis. »

CAPUT CCXL.

De duplici præmio humiliationis Christi, scilicet resurrectione et ascensione.

Quia vero secundum Apostolum exaltatio Christi præmium fuit humiliationis ipsius, consequens fuit ut duplici ejus humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat; secundo, quantum ad locum, corpore

gloire de la résurrection, par laquelle il revint de la mort à une vie immortelle; à la seconde répond la gloire de l'ascension. C'est pourquoi l'Apôtre dit aux Ephésiens : « Celui qui est descendu est celui qui est monté ensuite au-dessus des cieux. » Or, de même qu'on dit du Fils de Dieu qu'il est né, a souffert, a été enseveli et est ressuscité, non pas, néanmoins, selon la nature divine, mais selon la nature humaine, on dit également du Fils de Dieu qu'il est monté au ciel, non, il est vrai, selon la nature divine, mais selon la nature humaine. Car, selon la nature divine, il n'a jamais quitté le ciel, étant partout. Aussi il dit lui-même dans saint Jean, III : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui est au ciel. » On doit comprendre par là que l'on dit qu'il est descendu du ciel en revêtant la nature humaine, de telle sorte néanmoins qu'il est toujours resté au ciel. Il faut aussi observer d'après cela, que le Christ seul est monté au ciel par sa propre vertu. C'étoit en effet la place qui étoit due, à raison de son origine, à celui qui en étoit descendu. Les autres, au contraire, ne peuvent monter au ciel par eux-mêmes, mais par la vertu du Christ dont ils sont devenus les membres. Et comme il est convenable au Fils de Dieu, selon la nature humaine, de monter au ciel, on ajoute une autre chose qui lui convient selon la nature divine, savoir, qu'il est assis à la droite du Père. Il ne faut pas entendre cela d'une droite ou d'une place corporelle. Mais comme la droite est la partie la plus honorable de l'animal, on donne à entendre, par cette locution, que le Fils siége avec le Père, sans aucune infériorité relativement à la nature divine, mais dans toute la plénitude de l'égalité. On peut aussi attribuer cette place au Fils de Dieu, selon la nature humaine, afin que nous com-

---

posito in sepulchro, et anima ad inferos descendente. Primæ igitur humiliationi respondet exaltatio resurrectionis, in qua à morte ad vitam rediit immortalem; secundæ humiliationi respondet exaltatio ascensionis : unde Apostolus dicit, *Ephes.*, IV : « Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cœlos. » Sicut autem de Filio Dei dicitur, quod est natus, passus et sepultus, et quia resurrexit, non tamen secundum naturam divinam, sed secundum humanam; ita et de Dei Filio dicitur, quod ascendit in cœlum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam nunquam à cœlo discessit, semper ubique existens : unde ipse dicit, *Joan.*, III : « Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis qui est in cœlo. » Per quod datur intelligi, quod sic de cœlo descendisse dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in cœlo semper permansit. Ex quo etiam considerandum est, quod solus Christus propria virtute cœlos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui de cœlo descenderat, ratione suæ originis. Alii vero per seipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem ejus membra effecti. Et sicut ascendere in cœlum convenit Filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum, quod convenit ei secundum naturam divinam, scilicet quod sedeat ad dexteram Patris. Non enim ibi cogitanda est dextera, vel cessio corporalis; sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi, quod Filius considet Patri non in aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in ejus æqualitate existens. Potest tamen et hoc ipsum attribui Filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus Filium in ipso Patre

prenions, selon la nature divine, que le Fils est dans le Père selon l'unité d'essence, et qu'il a avec lui un même trône, c'est-à-dire une même puissance. Mais, comme les rois ont coutume d'avoir quelqu'un qui siége auprès d'eux, à qui ils communiquent une partie du pouvoir royal, et qu'on regarde comme le plus honoré dans le royaume celui que le roi fait asseoir à sa droite, c'est avec raison, même selon la nature humaine, qu'on dit que le Fils de Dieu est assis à la droite du Père comme étant élevé, dans le royaume céleste, au-dessus de toute créature. C'est donc, dans l'un et l'autre cas, une prérogative du Christ, d'être assis à sa droite; c'est pour cela que l'Apôtre dit aux Hébreux : « Quel est celui des anges à qui il a été dit : Asseyez-vous à ma droite ? » Nous confessons cette ascension du Christ, dans le symbole, en disant : « Il est monté au ciel, il est assis à la droite de Dieu le Père. »

CHAPITRE CCXLI.

Que le Christ jugera le monde selon la nature humaine.

Il résulte clairement de ce qui vient d'être dit, que par la passion et la mort du Christ, par la gloire de sa résurrection et de son ascension, nous avons été délivrés du péché et de la mort, et avons acquis la justice et la gloire de l'immortalité, la première en effet, et la seconde en espérance. Toutes ces choses que nous avons exposées, savoir, la passion, la mort et la résurrection, et même l'ascension, ont été accomplies dans le Christ selon la nature humaine. Il faut donc dire en conséquence que, relativement aux choses que le Christ a souffertes ou faites dans la nature humaine en nous délivrant des maux tant spirituels que corporels, il nous a dirigés vers les biens éternels et spirituels. Or, lorsqu'on a acquis des biens pour quelques-uns, il s'en-

---

esse secundum essentiæ unitatem, cum quo habet unam sedem regni, id est, potestatem eamdem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur, quem rex ad dexteram suam ponit, merito Filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram Patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate cœlestis regni exaltatus. Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi : unde Apostolus *ad Hebr.*, I, dicit : « Ad quem autem angelorum dixit aliquando : Sede à dextris meis. » Hanc igitur Christi ascensionem confitemur in Symbolo, dicentes : « Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Dei Patris. »

CAPUT CCXLI.

Quod Christus secundum humanam naturam judicabit.

Ex his quæ dicta sunt manifeste colligitur, quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam à peccato et morte liberati sumus, et justitiam, et immortalitati gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Hæc autem quæ prædiximus, scilicet passio, mors et resurrectio, et etiam ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quod secundum ea quæ in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos à malis tam spiritualibus quam corporalibus liberando, ad spiritualia et æterna bona promovit. Est autem consequens, ut qui ali-

suit qu'on doit leur en faire part. Or la dispensation des biens entre plusieurs nécessite le jugement, afin que chacun reçoive dans la mesure qui lui est due. Il est donc parfaitement convenable que le Christ soit établi juge, par Dieu, sur les hommes qu'il a sauvés selon cette même nature humaine dans laquelle il a accompli les mystères du salut humain. C'est pourquoi il est dit dans saint Jean, chap. V : « Il a donné le pouvoir de les juger, » savoir, le Père au Fils, « parce qu'il est Fils de l'homme, » quoiqu'il y ait de cela une autre raison. Il est, en effet, convenable que les justiciables voient leur juge ; or, c'est une récompense décernée par le jugement, de voir dans sa nature Dieu en qui réside l'autorité de juge. Il a donc fallu que Dieu fût vu en sa qualité de juge, non dans sa nature propre, mais dans celle qu'il a revêtue par les hommes, qui doivent être jugés, tant bons que méchants; car si les méchants voyoient Dieu dans la nature de la divinité, ils obtiendroient par là même une récompense dont ils se sont rendus indignes. C'est aussi une récompense de gloire correspondant à l'humiliation du Christ, qui a voulu s'abaisser jusqu'à subir un jugement injuste sous un juge humain; ce qui fait que pour exprimer cette humiliation, nous confessons d'une manière nominale dans le symbole, qu'il a souffert sous Ponce Pilate. Il avoit donc droit à cette glorieuse récompense, d'être établi par Dieu, dans la nature humaine, juge de tous les hommes morts et vivants, selon ces paroles de Job : « Votre cause a été jugée comme celle d'un impie, vous recevrez la justice que vous méritez. » Et comme la puissance judiciaire appartient à la gloire du Christ aussi bien que le triomphe de la résurrection, le Christ paroîtra dans sa judicature, non avec l'humiliation qui appartenoit au mérite, mais sous les dehors glorieux qui conviennent à la rémunération. C'est

---

quibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit judicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanæ salutis implevit, judex constituitur à Deo super homines, quos salvavit : unde dicitur *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, » scilicet Pater Filio, « quia Filius hominis est, » quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut judicem videant judicandi; Deum autem apud quem judicis auctoritas residet, in sua natura videre est præmium quod per judicium redditur. Oportuit igitur quod Deus judex non in natura propria, sed in natura assumpta ab hominibus videretur, qui judicandi sunt tam bonis quam malis. Mali enim si Deum in natura divinitatis viderent, jam præmium reportarent, quo se reddiderunt indignos. Est etiam conveniens exaltationis præmium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit, ut sub homine judice judicaretur injuste : unde ad hanc humiliationem exprimendam signanter in Symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur exaltationis præmium debebatur ei, ut ipse secundum humanam naturam judex à Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est, causam judiciumque recipies. » Et quia potestas judiciaria ad Christi exaltationem pertinet, sicut et resurrectionis gloria, Christus in judicio apparebit non in humilitate quæ pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa ad præmium pertinente : unde dicitur in Evan-

pour cela qu'il est dit dans l'Evangile, « qu'on verra le Fils de l'homme descendre dans les nues avec une grande puissance et une grande majesté. » La vue de sa gloire éclatante sera un sujet de joie pour ses élus qui l'auront aimé et auxquels est faite, dans Isaïe, XXXIII, cette promesse : « Ils verront leur roi dans sa gloire. » Mais pour les impies, elle sera un sujet de confusion et de deuil, parce que la gloire et la puissance du juge remplit de tristesse et de crainte ceux qui ont à redouter la damnation. De là vient qu'il est dit dans Isaïe, XXVI : « Que les peuples jaloux voient vos merveilles, et que le feu dévore vos ennemis; » et quoiqu'il paroisse dans une forme glorieuse, on reconnoîtra néanmoins en lui des traces de sa passion, non défectueuses, mais glorieuses et honorables, afin que cette vue comble de joie les élus, qui reconnoîtront devoir leur délivrance à la passion du Christ, et pénètre de tristesse les pécheurs, qui auront méprisé un si grand bienfait. C'est pourquoi il est dit dans le premier chapitre de l'Apocalypse : « Tout œil le verra, et ceux même qui l'ont percé, et tous les peuples de la terre se frapperont la poitrine en le voyant. »

CHAPITRE CCXLII.

Que celui qui connoît l'heure du jugement a donné à son Fils toute puissance judiciaire.

« Comme le Père a donné au Fils toute puissance judiciaire, » ainsi qu'il est dit dans saint Jean, V, et comme maintenant la vie humaine est gouvernée par le juste jugement de Dieu, car « c'est lui qui juge toute la terre, » ainsi que l'a dit Abraham dans la Genèse, XVIII, on ne peut douter que ce jugement qui s'exerce sur les hommes en ce monde, n'appartienne à la puissance judiciaire du Christ : c'est pour cela que, dans le Psaume CIX, on lui applique les paroles du Père lui disant : « Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce

---

gelio, quod « videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate. » Visio autem claritatis ipsius electis quidem qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus *Isai.*, XXXIII, promittitur : « Regem in decore videbunt; » impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia judicantis gloria et potestas, damnationem timentibus, tristitiam et metum inducit : unde dicitur *Isai.*, XXVI : « Videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret; » et quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen in eo judicia passionis non cum defectu, sed cum decore et gloria, ut ex iis visis et electi recipiant gaudium qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam qui tantum beneficium contempserunt : unde dicitur *Apoc.*, I : « Videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt, et plangent se super eum omnes tribus terræ. »

CAPUT CCXLII.

Quod ipse omne judicium dedit Filio suo, qui horam scit judicii.

Et quia Pater omne judicium dedit Filio, ut dicitur *Joan.*, V, nunc autem humana vita justo Dei judicio dispensatur, « ipse enim est qui judicat omnem terram, » ut Abraham dixit, *Genes.*, XVIII, non est dubitandum etiam hoc judicium quo in mundo reguntur homines, ad Christi potestatem judiciariam pertinere : unde etiam ad ipsum introducuntur in *Psalm.* CIX verba Patris dicentis : « Sede à dextris meis, donec po-

que j'aie réduit vos ennemis à vous servir de marchepied. » Il est, en effet, assis à la droite de Dieu, selon la nature humaine, comme recevant de lui la puissance judiciaire : il l'exerce même maintenant avant sa manifestation sensible, en ce que ses ennemis sont humiliés sous ses pieds; de là vient qu'il a dit lui-même, aussitôt après sa résurrection, dans le dernier chapitre de saint Matthieu : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. » Il y a un autre jugement de Dieu par lequel, au moment de la mort, il est donné à chacun, par rapport à l'ame, ce qu'il a mérité; car les justes, après leur mort, demeurent dans le Christ, comme le désire saint Paul, tandis que les pécheurs sont précipités dans l'enfer. Il ne faut pas croire, en effet, que cette distinction ne provient pas du jugement de Dieu, ou que ce jugement n'appartient pas au pouvoir judiciaire du Christ, lorsque surtout il dit lui-même à ses disciples, dans saint Jean, XIV : « Lorsque je serai parti et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que vous soyez où je suis moi-même. » Ainsi être enlevé n'est autre chose que mourir, afin que nous puissions être avec le Christ, parce que « tant que nous vivons dans notre corps mortel, nous sommes éloignés du Seigneur, » comme il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, V. Mais comme la rétribution de l'homme ne consiste pas seulement dans les biens de l'ame, mais aussi dans ceux du corps, qui doit être revêtu de nouveau par l'ame dans la résurrection, et toute rétribution requérant un jugement, il est nécessaire qu'il y ait un autre jugement en vertu duquel les hommes soient rétribués selon leurs œuvres, non-seulement dans l'ame, mais aussi dans le corps. Ce nouveau jugement est encore dû au Christ, afin que, de même qu'après être mort lui-même pour nous, il est ressuscité dans la gloire, et est monté au ciel, il fasse aussi ressusciter, par sa propre

---

nam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. » Assidet enim à dextris Dei secundum humanam naturam in quantum ab eo recipit judiciariam potestatem; quam quidem etiam nunc exercet antequam manifeste appareat, quod omnes inimici pedibus ejus subjecti sint : unde et ipse statim post resurrectionem dixit, *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. » Est autem et aliud Dei judicium, quo unicuique in exitu mortis suæ retribuitur quantum ad animam secundum quod meruit. Justi enim dissoluti cum Christo manent, ut Paulus desiderat. Peccatores autem mortui in inferno sepeliuntur. Non enim putandum est hanc discretionem absque Dei judicio fieri, aut hoc judicium ad Christi potestatem judiciariam non pertinere, præsertim cum ipse discipulis suis dicat, *Joan.*, XIV : « Si abiero et præparavero vobis locum, iterum veniam et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum et vos sitis; » quam quidem tolli, nihil est aliud quam dissolvi, ut cum Christo esse possimus, quia « quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur à Domino, » ut dicitur II. *Cor.*, V. Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animæ, sed etiam in bonis corporis, iterato per resurrectionem ab anima resumendi, omnisque retributio requirit judicium, oportet et aliud judicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quæ gesserunt non solum in anima, verum etiam in corpore. Et hoc etiam judicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in

vertu, nos corps qui ne sont qu'infirmité et néant, en les transformant sur le modèle de son corps glorieux, pour les transporter au ciel, où il nous a précédés par son ascension, en ouvrant la route devant nous, comme il avoit été prédit dans Michée. Or la résurrection de tous les hommes aura lieu à la fin des siècles, comme nous l'avons dit. Ce jugement sera le jugement universel et final pour lequel on croit que le Christ viendra une seconde fois dans l'éclat de sa gloire. Mais parce qu'il est dit dans le Psaume XXXV : « Les jugements de Dieu sont un abîme sans fond ; » et dans l'Epître aux Romains, XI : « Combien ses jugements sont incompréhensibles ; » il y a dans chacun des premiers jugements quelque chose de profond et d'incompréhensible à l'intelligence humaine. En effet, dans le premier jugement de Dieu qui régit la vie présente, le temps du jugement est bien clairement connu des hommes, mais la raison des traitements divers est cachée, surtout parce qu'il arrive que la plupart du temps, dans ce monde, les bons sont dans le malheur et les méchants dans la prospérité. Mais dans les deux autres jugements de Dieu, la raison de la rétribution sera, il est vrai, évidente, mais le temps reste caché, parce que l'homme ignore le moment de sa mort, selon ces paroles de l'Ecclésiaste, IX : « L'homme ignore l'heure où il finira, personne ne peut connoître la fin de la vie présente. » Nous ne connoissons pas, en effet, les choses futures, si ce n'est celles dont les causes nous sont connues. Or la cause de la fin du monde est la volonté de Dieu, qui nous est inconnue. De là vient que la fin du monde ne peut être connue par aucune créature, mais bien par Dieu seul, suivant ces paroles de saint Matthieu, XXIV : « Personne ne connoît ni ce jour, ni cette heure, pas même les anges du ciel, il n'y a que le Père seul. » Mais comme on lit dans saint Marc : « Ni

---

gloria, et cœlos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostræ configurata corpori claritatis suæ, ut ea in cœlum transferat, quo ipse præcessit ascendens, et pandens iter ante nos, ut fuerat per *Michœam* prædictum. Resurrectio autem omnium hominum simul fiet in fine sæculi hujus, ut supra jam diximus : unde hoc judicium commune et finale judicium erit, ad quod faciendum Christus creditur secundo venturus cum gloria. Sed quia in *Psalm.* XXXV dicitur : « Judicia Domini abyssus multa ; » et Apostolus dicit *ad Rom.*, XI : « Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, » in singulis præmissorum judiciorum est aliquod profundum et incomprehensibile humanæ cognitioni. In primo enim Dei judicio, quo præsens vita hominum dispensatur, tempus quidem judicii manifestum est hominibus, sed retributionum ratio latet, præsertim quia bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei judiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit, sed tempus manet occultum, quia et mortis suæ tempus homo ignorat, secundum illud *Eccles.*, IX : « Nescit homo finem suum, et finem hujus sæculi nemo scire potest. » Non enim præscimus futura, nisi quorum comprehendamus causas. Causa autem finis mundi est Dei voluntas, quæ est nobis ignota : unde nec finis mundi ab aliqua creatura præsciri potest, sed à solo Deo, secundum illud *Matth.*, XXIV : « De die autem illa et hora nemo scit neque angeli cœlorum, nisi Pater solus. » Sed quia in *Marco* legitur, « neque Filius, » sumpserunt aliqui errandi materiam, dicentes Filium Patre minorem, quia ea ignorat quæ Pater novit. Posset

le Fils, » quelques-uns ont pris de là occasion d'émettre cette erreur, que le Fils est inférieur au Père, parce qu'il ignore ce que le Père connoît. On pourroit éviter cette conclusion erronée, en disant que le Fils ignore cela sous le rapport de la nature humaine qu'il a revêtue, mais non selon la nature divine, dans laquelle il n'a qu'une même sagesse avec le Père, ou, pour parler d'une manière plus juste, il est la sagesse même conçue dans le sein du Père. Mais il paroîtroit peu convenable que le Fils, même selon sa nature d'adoption, ignorât le jugement de Dieu, puisque son ame, au témoignage de l'Evangéliste, est pleine de la grace et de la vérité de Dieu, comme il a été dit plus haut. Il ne paroît même pas raisonnable que le Christ, ayant reçu le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme, ignore, selon la nature humaine, le temps de son jugement. En effet, son Père ne lui auroit pas donné toute puissance judiciaire, s'il lui avoit ôté la faculté judiciaire de déterminer le temps de son avènement. Il faut donc entendre ce passage, suivant la manière de parler de l'Ecriture, dans ce sens qu'on dit que Dieu fait une chose lorsqu'il manifeste la connoissance de cette chose, comme il dit à Abraham dans la Genèse, XXII : « Je connois maintenant que vous craignez le Seigneur, » non pas qu'il commençât à le connoître alors, lui qui connoît tout de toute éternité, mais parce qu'il avoit montré son dévouement par ce fait. C'est donc dans ce sens que le Fils est dit ignorer le jour du jugement, parce qu'il n'en donna pas connoissance à ses disciples, et qu'il leur répondit dans les Actes, I : « Il ne vous appartient pas de connoître les temps ou les moments que le Père a déterminés dans sa puissance. » Or le Père ne l'ignore pas de cette manière, parce qu'il a au moins donné la connoissance de cette chose à son Fils, par la génération éternelle. Il y en a cependant qui donnent une explication plus courte, en disant qu'il faut entendre

---

autem hoc evitari, ut diceretur quod Filius hæc ignorat secundum humanam naturam assumptam, non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum Patre, vel, ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde concepta. Sed hoc inconveniens videretur, ut Filius etiam secundum naturam assumptam, divinum ignoret judicium, cum ejus anima, Evangelista testante, plena sit Dei gratia et veritate, ut supra dictum est. Nec etiam videtur habere rationem, ut cum Christus potestatem judicandi acceperit, quia Filius hominis est, tempus sui judicii secundum humanam naturam ignoret. Non enim omne judicium Pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtractum judicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in Scripturis, prout dicitur tunc Deus aliquid scire, quando illius rei notitiam præbet, sicut dixit ad Abraham, *Genes.*, XXII : « Nunc cognovi quod timeas Dominum, » non quod tunc inciperet noscere, qui omnia ab æterno cognoscit, sed quia ejus devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et Filius dicitur diem judicii ignorare, quia notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit, *Act.*, I : « Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate. » Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem Filio hujus rei notitiam dedit per generationem æternam. Quidam tamen brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de Filio adoptivo. Ideo autem

ce passage du Fils adoptif. La raison pour laquelle Dieu a voulu que le temps du jugement futur restât caché, c'est afin que les hommes veillassent avec attention à n'être pas surpris en mauvais état par le jugement. C'est aussi pour cela qu'il a voulu que le temps de la mort de chacun fût inconnu; car chacun paroîtra au jugement, tel que la mort l'aura fait sortir de ce monde. De là vient que le Seigneur a dit dans saint Matthieu, XXIV : « Veillez, parce que vous ne savez pas à quelle heure arrivera votre Seigneur et Maître. »

CHAPITRE CCXLIII.

Si tous les hommes seront jugés ou non.

Il est donc clairement établi par ce qui précède que le Christ possède la puissance judiciaire sur les vivants et sur les morts; car il exerce la judicature, et sur ceux qui vivent dans ce monde, et sur ceux qui passent de cette vie à l'autre par la mort. Mais dans le jugement final, il jugera en même temps les vivants et les morts, soit que par vivants on entende les justes qui vivent de la vie de la grace, par morts ou pécheurs ceux qui ont perdu cette vie; soit que par vivants on entende ceux qui se trouveront vivre à l'avènement de Notre-Seigneur, et par morts ceux qui seront décédés avant cet avènement; il ne faut pas néanmoins entendre par là qu'il s'en trouvera qui seront jugés vivants, parce qu'ils n'auront pas subi la mort corporelle, comme quelques-uns l'ont supposé. Car l'Apôtre dit clairement dans la première Epître aux Corinthiens, XV : « Nous ressusciterons tous, » et le reste. « Nous nous endormirons tous, c'est-à-dire, nous mourrons tous, » comme il est dit dans certains écrits. « Nous ne sommeillerons pas tous, » comme dit saint Jérôme dans l'épître à Minérius sur la résurrection de la chair, ce qui ne porte pas atteinte

---

voluit Dominus, tempus futuri judicii esse occultum, ut homines sollicite vigilarent, ne forte tempore judicii imparati inveniantur. Propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscujusque esse ignotum. Talis enim in judicio unusquisque comparebit, qualis hinc per mortem exierit : unde Dominus dixit, *Matth.*, XXIV : « Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit. »

CAPUT CCXLIII.

Utrum omnes judicabuntur, an non.

Sic igitur secundum prædicta patet, quod Christus habet judiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim judicium et in eos qui in præsenti sæculo vivunt, et in eos qui ex hoc sæculo transeunt moriendo. In finali autem judicio judicabit simul vivos et mortuos, sive per vivos intelligantur justi, qui per gratiam vivunt; per mortuos autem peccatores, qui à gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur, qui in adventu Domini vivi reperiuntur, per mortuos autem qui antea decesserunt; per hoc autem non est hic intelligendum, quod aliqui sic vivi judicentur, quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim Apostolus dicit, I. *Cor.*, XV : « Omnes quidem resurgemus, » et alia littera habet : « Omnes quidem dormiemus, id est, moriemur, » sive ut in aliquibus libris habetur : « Non omnes quidem dormiemus, » ut Hieronymus dicit in Epistola ad Minerium de resurrectione carnis, quod prædictæ sententiæ firmitatem non tollit. Nam paulo ante præmiserat Apostolus : « Sicut in Adam omnes

au sentiment ci-dessus. Car un peu plus haut l'Apôtre avoit dit : « De même que tous les hommes meurent en Adam, de même aussi ils seront tous rappelés à la vie dans le Christ; » et ainsi ces mots : « Nous ne nous endormirons pas tous, » ne peuvent s'appliquer à la mort du corps qui s'est transmise à tous ses enfants par le péché du premier père, ainsi qu'il est dit dans l'Epître aux Romains. Il faut entendre ce passage du sommeil du péché dont il est parlé dans l'Epître aux Ephésiens, V : « Levez-vous, vous qui dormez, sortez d'entre les morts, et le Christ vous illuminera. » Ceux donc qui seront trouvés vivants à l'avènement du Seigneur, seront distingués de ceux qui seront morts auparavant, non parce qu'ils ne mourront pas, mais parce qu'ils mourront dans cet enlèvement qui les emportera dans les airs au-devant du Christ, et ressusciteront immédiatement, comme le dit saint Augustin. Il faut considérer néanmoins que trois choses semblent concourir à un jugement. D'abord il faut la présence d'un sujet devant le juge, secondement la discussion de ses mérites, et troisièmement le prononcé de la sentence.

Pour ce qui est de la première, tous les hommes bons et méchants, depuis le premier jusqu'au dernier, subiront le jugement du Christ, parce que, comme il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, V : « Nous devons tous paroître au tribunal du Christ, » et les enfants qui sont morts avec ou sans le baptême, comme le dit la Glose au même endroit, ne sont pas exclus de cette universalité. Quant à la discussion des mérites, tous ne seront pas jugés, soit bons, soit méchants. Il n'y a, en effet, de discussion nécessaire que lorsque le bien est mêlé au mal. Mais lorsque le bien est sans mélange du mal, ou le mal sans mélange du bien, la discussion n'a pas lieu. Il y en a donc parmi les bons qui ont complètement méprisé les biens de ce monde, pour ne s'occuper que de Dieu et des choses de Dieu. En

---

moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur; » et sic illud quod dicitur : « Non omnes dormiemus, » non potest referri ad mortem corporis, quæ in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur *Rom.*, V. Sed exponendum est de dormitione peccati, de qua dicitur *Ephes.*, V : « Surge qui dormis, et exurge à mortuis, et illuminabit te Christus. » Distinguentur ergo qui in adventu Domini reperientur ab his qui ante decesserunt, non quia ipsi nunquam moriantur, sed quia in ipso raptu quo rapientur in nubibus obviam Christo in aera, morientur, et statim resurgent, ut Augustinus dicit. Considerandum tamen est, quod ad judicium tria concurrere videntur. Primo quidem, quod aliquis judici præsentetur; secundo, quod ejus merita discutiantur; tertio, quod sententiam accipiat.

Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali à primo homine usque ad ultimum judicio Christi subdentur, quia, ut dicitur II. *ad Cor.*, V, « omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, » quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine baptismo vel cum baptismo decesserunt, ut Glossa dicit ibidem. Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes judicabuntur, nec boni nec mali. Non enim est necessaria judicii discussio, nisi bona malis permisceantur. Ubi vero est bonum absque commixtione mali, vel malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt, qui

conséquence, comme le péché se commet par le mépris que l'on fait du bien immuable pour s'attacher aux biens passagers, il semble qu'il n'y a pas en eux mélange du bien avec le mal, non qu'ils vivent sans pécher, puisqu'il est dit d'eux dans saint Jean, I : « Si nous disons que nous ne sommes coupables d'aucun péché, nous nous faisons illusion; » mais parce que les péchés légers qui sont en eux sont en quelque sorte consumés par l'ardeur de la charité, de sorte qu'ils paroissent annihilés. C'est pourquoi ces justes ne seront pas jugés par la discussion des mérites. Mais ceux qui, dans cette vie, appliqués aux choses de la terre, en usent non, il est vrai, contre la volonté de Dieu, mais s'y attachent plus qu'il ne faut, ceux-là offrent un mélange du mal avec le bien de la foi et de la charité, dans une quantité notable, de sorte qu'il n'est pas facile de voir ce qui l'emporte en eux. C'est pourquoi ceux-là seront jugés avec la discussion des mérites. De même, par rapport aux méchants, il faut noter que la foi est le principe générateur de l'union avec Dieu, suivant ces paroles de l'Epître aux Hébreux, II : « Celui qui veut s'approcher de Dieu doit avoir la foi. » Celui donc qui n'a pas la foi ne présente aucun bien dont le mélange avec les maux puisse rendre sa damnation douteuse; c'est pourquoi il sera condamné sans discussion de mérites. Mais celui qui a la foi sans la charité, ni les bonnes œuvres, a néanmoins quelque chose qui sert à l'unir avec Dieu. Pour lui la discussion des mérites est nécessaire, afin qu'il soit établi clairement ce qui l'emporte dans le Christ, le bien ou le mal : aussi ce coupable sera condamné avec la discussion des mérites, comme un roi de la terre condamne un citoyen coupable après avoir instruit sa cause, et un ennemi sans cette formalité. Pour ce qui est de la sentence portée,

---

totaliter bona temporalia contempserunt soli Deo vacantes, et his quæ sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhæretur, nulla videtur esse in his commixtio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum dicatur persona, I. *Joan.*, I : « Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus; » sed quia in eis sunt levia quædam peccata, quæ per fervorem charitatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur : unde hi in judicio non judicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes, rebus sæcularibus intendentes utuntur eis non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhærentes, habent aliquid mali bono fidei et charitatis admixtum secundum aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis prævaleat : unde tales judicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum. Similiter etiam ex parte malorum notandum est, quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud *Hebr.*, XI : « Credere oportet accedentem ad Deum. » Qui ergo fidem non habet, nihil boni invenitur in eo, cujus ad mala permixtio faciat ejus dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione; qui vero fidem habet, et charitatem non habet, nec bona opera, habet quidem aliquid unde Deo conjungitur. Unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in Christo præponderat, utrum bonum vel malum : unde talis cum discussione meritorum damnabitur : sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit. Quantum vero ad tertium, scilicet sententiæ prolationem, omnes judicabuntur, quia

nous serons tous jugés, car, par cette sentence, nous obtiendrons ou la gloire ou le châtiment. C'est pour cela qu'il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, V : « Afin que chacun reçoive ce qui est dû aux bonnes ou aux mauvaises actions qu'il aura faites, pendant qu'il étoit revêtu de son corps. »

CHAPITRE CCXLIV.

L'examen dans le jugement ne sera point motivé par l'ignorance du mode et du lieu.

Il ne faut pas s'imaginer que la discussion sera nécessaire dans le jugement pour l'instruction du juge, comme il arrive dans les jugements humains, « puisque tout est sans voiles à ses yeux, » comme il est dit dans l'Epître aux Hébreux, IV ; mais cette discussion est nécessaire, afin que chacun connoisse de quelle peine et de quelle gloire les uns et les autres sont dignes, et que les bons puissent se réjouir de la justice de Dieu pour tous, et que les méchants s'irritent contre eux-mêmes. Il ne faut pas penser non plus que cette discussion se fera dans tous les détails; il faudroit, en effet, un temps infini pour exposer les pensées, les paroles, les actions bonnes ou mauvaises de chacun. C'est en quoi s'est trompé Lactance, qui a supposé que le jour du jugement dureroit mille ans, quoique tout ce temps-là même ne fût pas suffisant, puisque plusieurs jours seroient nécessaires pour faire le jugement de chacun d'une manière complète et telle que nous avons dit. Il arrivera donc, par la puissance divine, que chacun connoîtra instantanément le bien ou le mal qu'il a fait, et pour lequel il mérite châtiment ou récompense, et cette connoissance ne sera point particulière à chacun pour ses œuvres, elle s'étendra à celles de tous les autres. Lors donc que l'excédant des biens est tel que les maux ne paroissent d'aucune importance, ou qu'il ne peut y avoir de débat

---

omnes ex ipsius sententia vel gloriam vel pœnam reportabunt : unde dicitur II. *Cor.*, V : « Ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum. »

CAPUT CCXLIV.

Quod non erit examinatio in judicio, quia ignoret et de modo et loco.

Non est autem existimandum, quod discussio judicii erit necessaria, ut judex informetur, sicut contingit in humanis judiciis, « cum omnia sint nuda et aperta oculis ejus, » ut dicitur *Hebr.*, IV. Sed ad hoc est necessaria prædicta discussio, ut unicuique innotescat de seipso et de aliis, quomodo sint digni pœna vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei justitia gaudeant, et mali contra seipsos irascantur. Nec est æstimandum, quod hujusmodi discussio meritorum verbo tenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta et facta, bona vel mala : unde Lactantius deceptus fuit, ut poneret diem judicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis judicium modo prædicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo virtute divina, ut statim unicuique occurrant bona vel mala omnia quæcunque fecit, pro quibus est præmiandus vel puniendus; et non solum unicuique de seipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo in tantum bona excedunt, quod mala nullius videntur esse momenti, aut è converso nulla esse concertatio videbitur bo-

entre les biens ou les maux, dans ce cas la récompense ou le châtiment sont octroyés sans discussion. Mais dans ce jugement, quoique tous paroissent en la présence du Christ, les bons seront distingués des méchants non-seulement quant au mérite, mais ils occuperont encore une place séparée. Les méchants qui, par leur amour des choses de la terre, se sont séparés du Christ, resteront sur la terre; les bons, au contraire, qui se sont attachés au Christ, seront élevés dans les airs, pour aller au-devant du Christ, pour être conformes à lui non-seulement par la participation à l'éclat de sa gloire, dont ils jouiront, mais encore par leur admission dans le même lieu que lui, selon ces paroles de saint Matthieu, XXIV : « Partout où sera le corps, là se rassembleront les aigles, » qui désignent les saints. Au lieu de corps, dans l'hébreu, il y a « Joathan, » selon saint Jérôme, qui veut dire cadavre, pour rappeler la passion du Christ, par laquelle le Christ a mérité la puissance judiciaire, et par laquelle aussi les hommes qui s'associent à cette passion sont admis à partager sa gloire, selon ces paroles de l'Apôtre : « En souffrant avec lui, nous régnerons avec lui. » De là vient que l'on croit que le Christ descendra pour le jugement dans les lieux où il a subi sa passion, suivant ces paroles de Joël, III : « Je rassemblerai toutes les nations, je les conduirai dans la vallée de Josaphat, et je discuterai leurs œuvres dans ce lieu situé au-dessous du mont des Oliviers, d'où le Christ est monté au ciel. » C'est pour cela aussi que lorsque le Seigneur viendra pour juger le monde, l'étendard de la croix et les autres indices de sa passion paroîtront avec lui, selon ces paroles de saint Matthieu, XXIV : « Et on verra alors dans le ciel l'étendard du Fils de l'homme, » afin que les hommes, voyant celui qu'ils ont mis à mort, soient pénétrés de regrets et de douleur, et que ceux qui ont profité de la rédemption

---

norum ad mala secundum existimationem humanam, et propter hoc sine discussione præmiari vel puniri dicuntur. In illo autem judicio licet omnes Christo assistant, differunt tamen boni à malis non solum quantum ad causam meritoriam, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali qui terrena diligentes, à Christo recesserunt, remanebunt in terra; boni vero qui Christo adhæserunt, obviam Christo occurrent in aera sublevati, ut Christo conformentur non solum configurati gloriæ claritatis ejus, sed in loco consociati, secundum illud *Matth.*, XXIV : « Ubicunque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ, » per quas significantur sancti. Signanter autem loco corporis in Hebræo *joathan* dicitur secundum Hieronymum, quod cadaver significat, ad commemorandum Christi passionem, per quam Christus et potestatem judiciariam promeruit, et homines conformati passioni ejus ad societatem gloriæ ipsius assumuntur, secundum illud Apostoli : « Si compatimur et conregnabimus, » II. *Timoth.*, II. Et inde est, quod circa locum Dominicæ passionis creditur Christus ad judicium descensurus, secundum illud *Joel.*, III : « Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis ibi, » quæ subjacet monti Oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est, quod veniente Domino ad judicium, signum crucis et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud *Matth.*, XXIV : « Et tunc apparebit signum Filii hominis in cœlo, » ut impii videntes in quem confixerunt, doleant et crucientur, et ii qui redempti sunt, gaudeant de gloria Redemptoris. Et sicut Christus à dextris Dei sedere dicitur secundum humanam

se réjouissent de la gloire du rédempteur. Et comme on dit que le Christ est assis à la droite de Dieu dans sa nature humaine, comme élevé à la place la plus sublime près du Père, on dit aussi que les justes, au jour du jugement, seront assis à sa droite, comme occupant près de lui la place la plus honorable.

CHAPITRE CCXLV.

Les saints seront associés à la judicature.

Le Christ ne sera pas seul juge au jour du jugement, il y en aura aussi d'autres, dont les uns le seront par comparaison, comme les bons à l'égard de ceux qui le seront moins, et les méchants à l'égard de ceux qui le seront davantage, selon ces paroles de saint Matthieu, XII : « Les habitants de Ninive se lèveront au jour du jugement avec cette génération, et la condamneront. » D'autres jugeront en approuvant la sentence, et tous les justes seront jugés en cette manière, suivant ce passage du livre de la Sagesse, III : « Les saints jugeront les nations. » Quelques-uns jugeront en vertu d'une sorte de délégation de la part du Christ, de sa puissance judiciaire, selon ces paroles du Psalmiste, CXLIX : « Ils ont aux mains des glaives à deux tranchants. » Notre-Seigneur a promis ce dernier pouvoir judiciaire aux apôtres, lorsqu'il dit dans saint Matthieu : « Vous qui m'avez suivi, au jour du jugement, lorsque le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa majesté, vous occuperez douze siéges pour juger les douze tribus d'Israël. » Or il ne faut pas croire qu'il n'y aura que les Juifs appartenant aux douze tribus d'Israël qui seront jugés par les apôtres; par les douze tribus d'Israël, il faut entendre tous les fidèles qui ont hérité de la foi des patriarches. Car les infidèles ne sont pas jugés, parce qu'ils l'ont été. De même aussi ce ne seront pas seulement les apôtres existants, alors au nombre de douze, qui jugeront

---

naturam, in quantum est ad bona potissima Patris sublimatus; ita justi in judicio à dextris ejus dicuntur insistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

CAPUT CCXLV.

Quod sancti judicabunt.

Non autem Christus in illo judicio judicabit, sed etiam alii, quorum quidam judicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud *Matth.*, XII : « Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam. » Quidam vero judicabunt per sententiæ approbationem, et sic omnes justi judicabunt, secundum illud *Sap.*, III : « Judicabunt sancti nationes. » Quidam vero judicabunt, quasi judiciariam potestatem accipientes à Christo, secundum illud *Psalm.* CXLIX : « Gladii ancipites in manibus eorum. » Hanc autem ultimam judiciariam potestatem Dominus apostolis repromisit, *Matth.*, XIX, dicens : « Vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede majestatis suæ, sedebitis et vos super sedes duodecim judicantes duodecim tribus Israel. » Non est autem æstimandum, quod soli Judæi qui ad duodecim tribus Israel pertinent, per apostolos judicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur, qui in fidem patriarcharum sunt assumpti. Nam infideles non judicantur, sed jam judicati sunt. Similiter etiam non

avec le Christ. Judas effectivement ne jugera pas, et Paul, qui a travaillé plus que les autres, ne sera pas privé de la puissance judiciaire, vu surtout qu'il dit : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? » Cette dignité appartient proprement à tous ceux qui ont tout quitté pour suivre le Christ. Cette promesse a été faite, en effet, à saint Pierre, qui le demandoit en disant : « Voilà que nous avons tout quitté pour vous suivre, quelle récompense aurons-nous donc ? » C'est ce qui fait dire à Job, XXXVI : « Il a octroyé aux pauvres la judicature, et cela avec raison. » En effet, ainsi qu'il a été dit, la discussion portera sur les actes des hommes qui auront bien ou mal usé des choses de ce monde. Or, pour la rectitude du jugement, il faut que l'esprit du juge soit dégagé des choses sur lesquelles il doit porter son jugement, conséquemment par cela même qu'on a l'esprit totalement étranger aux choses terrestres, on mérite la dignité judiciaire. La prédication des préceptes divins rend aussi digne de cette prérogative: C'est pour cela qu'il est dit dans saint Matthieu, XXV : « Le Christ viendra juger avec ses anges, » par lesquels on entend les prédicateurs, comme le dit saint Augustin dans le livre de la Pénitence : « Il est convenable que ceux qui ont annoncé les préceptes de la vie discutent les actes des hommes relatifs à l'observance des préceptes divins. Or ceux-là seront juges en tant qu'ils coopéreront à ce que chacun connoisse la cause de son propre salut ou de sa propre damnation et de celle des autres de la même manière que les anges supérieurs illuminent, dit-on, les anges inférieurs ou même les hommes. » C'est donc cette puissance judiciaire du Christ que nous proclamons dans le symbole des Apôtres, en disant : « Il viendra juger les vivants et les morts. »

---

soli duodecim apostoli, qui tunc erant, cum Christo judicabunt. Nam neque Judas judicabit, nec Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit judiciaria potestate; præsertim cum ipse dicat : « Nescitis quod angelos judicabimus ? » sed ad illos proprie hæc dignitas pertinet qui relictis omnibus Christum sunt secuti; hoc enim promissum est Petro quærenti et dicenti : « Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te, quid ergo erit nobis ? » Unde *Job*, XXXVI : « Judicium pauperibus tribuit, » et hoc rationabiliter; ut enim dictum est, discussio erit de actibus hominum, qui terrenis rebus bene vel male sunt usi. Requiritur autem ad rectitudinem judicii, ut animus judicis sit liber ab iis de quibus habet judicare, et ideo per hoc quod aliqui habent animum suum à rebus terrenis totaliter abstractum, dignitatem judiciariam merentur. Facit etiam ad meritum hujus dignitatis præceptorum divinorum annuntiatio : unde *Matth.*, XXV, « Christus cum angelis ad judicandum dicitur esse venturus, » per quos prædicatores intelliguntur, ut Augustinus in lib. *De pœnitentia* dicit : « Decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum præceptorum, qui præcepta vitæ annuntiaverunt; judicabunt autem prædicti in quantum cooperabuntur ad hoc quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis tam sui quam aliorum, eo modo quo superiores angeli inferiores, vel etiam homines illuminare dicuntur. » Hanc igitur judiciariam potestatem confitemur in Christo, in symbolo Apostolorum dicentes : « Inde venturus est judicare vivos et mortuos. »

CHAPITRE CCXLVI.

Comment on distingue les articles sur tout ce qui a été dit.

Après ces considérations qui tiennent à la vérité de la foi chrétienne, il faut savoir que tout ce qui a été dit se réduit à certains articles, à douze selon quelques-uns, à quatorze selon d'autres. Comme la foi a pour objet les choses qui sont incompréhensibles à la raison, lorsqu'il se rencontre quelque chose de nouveau incompréhensible à la raison, il faut alors un nouvel article. Il y a donc un article touchant l'unité de la divinité. En effet, quoiqu'il soit prouvé par la raison que Dieu est un, cependant il est de foi qu'il gouverne ainsi immédiatement toutes choses, ou qu'il doit être ainsi honoré par chacun : or il y a trois articles sur les trois personnes divines. Il y en a trois autres sur les effets de Dieu, c'est-à-dire de la création qui appartient à la nature de la justification, à la grace de la rémunération, et à la gloire; et ainsi il y a sept articles sur la divinité en général. Il y en a sept autres sur l'humanité du Christ, dont le premier est de l'incarnation et de la conception, le second de la nativité, qui a une difficulté spéciale à raison de sa sortie du sein fermé de la Vierge, le troisième est sur la mort, la passion et la sépulture, le quatrième est sur la descente aux enfers, le cinquième sur la résurrection, le sixième sur l'ascension, le septième sur son avènement au jugement dernier, et ainsi il y en a quatorze en totalité. Il y en a d'autres qui, avec assez de raison, renferment dans un seul article le dogme des trois personnes, par la raison qu'on ne peut pas croire au Père sans croire au Fils et à l'amour qui est le bien réciproque, savoir le Saint-Esprit. Mais ils distinguent l'article de la résurrection de celui de la rémunération, et

---

CAPUT CCXLVI.

Quomodo distinguuntur articuli de prædictis.

His igitur consideratis, quæ pertinent ad fidei christianæ veritatem, sciendum est quod omnia præmissa ad certos articulos reducuntur. Secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de iis quæ sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad divinitatis unitatem. Quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic præesse immediate omnibus, vel singulariter sic colendum, subjacet fidei : de tribus autem personis ponuntur tres articuli. De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis, quæ pertinet ad naturam justificationis, quæ pertinet ad gratiam remunerationis, quæ pertinet ad gloriam, ponuntur tres alii, et sic de divinitate in universo ponuntur septem articuli. Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione; secundus, de nativitate, quæ habet specialem difficultatem propter exitum à clauso Virginis utero; tertius, de morte, et passione et sepultura; quartus, de descensu ad inferos; quintus, de resurrectione; sextus, de ascensione; septimus, de adventu ad judicium, et sic in universo sunt quatuordecim articuli. Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi Pater, quin credatur et Filius, et amor nectens utrumque, qui est Spiritus sanctus; sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis, et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate,

ainsi il y a deux articles sur Dieu, l'un de l'unité et l'autre de la Trinité, quatre sur les effets, un sur la création, un autre sur la justification. Le troisième est sur la résurrection commune, le quatrième sur la rémunération. De même sur le dogme de l'humanité du Christ, ils renferment en un même article la conception et la nativité, comme aussi la passion et la mort. Ainsi donc, suivant cette manière de compter, il y a en tout douze articles. C'en est assez sur la foi.

SECONDE PARTIE DE CET OUVRAGE.

On montre dans cette partie que la vertu d'espérance est nécessaire pour la perfection de la vie chrétienne.

CHAPITRE PREMIER.

Comme le Prince des apôtres nous invite non-seulement à rendre compte de notre foi, mais encore de notre espérance, après avoir exposé brièvement les principes de la foi chrétienne, il nous reste à parler sommairement aussi de ce qui concerne l'espérance. Il faut considérer que le désir de l'homme peut se reposer dans une connoissance quelconque, puisqu'il désire naturellement connoître la vérité dont la possession le satisfait. Mais le désir de l'homme ne se repose pas dans la connoissance de la foi. La foi est, en effet, une connoissance imparfaite; car on croit ce qu'on ne voit pas, d'où l'Apôtre l'ap-

---

et alius de Trinitate, quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de justificatione. Tertius vero, de communi resurrectione, quartus de remuneratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Sic igitur in universo, secundum istam computationem, sunt duodecim articuli : et hæc de fide sufficiant.

INCIPIT SECUNDA PARS HUJUS OPERIS.

In qua ostenditur, quod ad perfectionem christianæ vitæ necessaria est virtus spei.

CAPUT I.

Quia secundum Principis Apostolorum sententiam admonemur, ut non solum rationem reddamus de fide, sed etiam de ea quæ in nobis est spe, post præmissa, in quibus fidei christianæ sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de iis quæ ad spem pertinent, compendiosam tibi expositionem faciamus. Est autem considerandum, quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita ejus desiderium quietatur; sed in cognitone fidei desiderium hominis non quiescit. Fides enim imperfecta est cogni-

pelle « la preuve des choses que l'on ne voit pas, » dans l'Epître aux Hébreux, XI. Lors donc qu'on a la foi, l'ame conserve toujours un désir, celui de voir parfaitement les choses qu'elle croit, et d'obtenir les moyens d'arriver à cette vérité. Mais comme parmi les enseignements de la foi, il en est un par lequel nous croyons que Dieu gouverne les choses humaines par sa providence, il s'élève pour cette raison dans le cœur de l'homme un élan d'espérance, qui est d'obtenir, avec le secours de la foi, les biens qu'il désire naturellement et que celle-ci lui fait connoître. C'est pourquoi après la foi, l'espérance devient nécessaire pour la perfection de la vie chrétienne, ainsi que nous l'avons dit.

CHAPITRE II.

Que c'est avec raison que la prière est recommandée à l'homme comme moyen d'obtenir ce qu'il désire. Des différentes prières par rapport à Dieu et par rapport à l'homme.

Comme dans l'ordre de la divine providence chaque être possède un moyen d'atteindre la fin convenable à sa nature, l'homme a reçu aussi un moyen convenable d'obtenir de Dieu ce qu'il désire, suivant les exigences de l'humanité. Il est, en effet, dans la nature humaine d'employer la prière pour obtenir de quelqu'un, surtout d'un supérieur, ce que l'on espère recevoir par son moyen. De là vient que l'on indique à l'homme la prière par la vertu de laquelle l'homme obtient de Dieu ce qu'il en espère.

Il y a néanmoins une différence dans la nécessité de la prière pour obtenir une chose soit de Dieu, soit de l'homme. D'abord on emploie la prière vis-à-vis de l'homme, pour faire connoître son désir et son

---

tio; ea enim creduntur, quæ non videntur, unde Apostolus eam vocat « argumentum non apparentium, » *ad Hebr.*, XI. Habita igitur fide, adhuc remanet animæ motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit, et assequendum ea per quæ ad veritatem hujusmodi poterit introduci. Sed quia inter cætera fidei documenta unum esse diximus, ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quæ naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per ejus auxilium consequatur : unde post fidem ad perfectionem christianæ vitæ spes necessaria est, sicut supra jam diximus.

CAPUT II.

Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quæ à Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem.

Quia vero secundum divinæ providentiæ ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suæ naturæ, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quæ sperat à Deo secundum humanæ conditionis tenorem. Habet enim hoc humana conditio, ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo præsertim superiori, quod per eum se sperat adipisci : et ideo indicta est hominibus oratio, per quam homines à Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant.

Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter à Deo. Interponitur enim ad hominem pri-

besoin ; secondement, afin de disposer par là à la bienveillance le cœur de celui que l'on prie. Mais ces choses n'ont pas lieu dans la prière que l'on adresse à Dieu. Car en priant nous n'avons pas l'intention de faire connoître à Dieu qui connoît tous nos besoins ou nos désirs ; c'est pourquoi, dans le trente-septième Psaume, le Psalmiste dit à Dieu : « Seigneur, tous mes désirs vous sont connus. » Et dans l'Evangile de saint Matthieu, VI, il est dit : « Votre Père sait que vous avez besoin de toutes ces choses. » La volonté divine n'est pas non plus déterminée par les discours humains à vouloir ce qu'elle ne vouloit pas d'abord, parce que, ainsi qu'il est dit au livre des Nombres, XXIII : « Dieu n'est pas menteur comme l'homme, ni sujet à changer comme le fils de l'homme. » Et il est dit au premier livre des Rois, XV, « qu'il n'est pas non plus fléchi par le repentir. » Mais la prière adressée à Dieu est nécessaire à l'homme pour lui-même qui prie, afin qu'il soit amené par là à considérer ses défauts et à disposer son cœur à désirer cordialement et pieusement ce qu'il espère obtenir en priant. En effet, par ce moyen il devient apte à recevoir. Il y a encore une autre différence à noter entre la prière qui s'adresse à Dieu et celle qui s'adresse à l'homme. Pour la prière faite à l'homme, une certaine familiarité est exigée d'avance, en vertu de laquelle on est admis à prier. Au contraire, la prière que l'on adresse à Dieu produit cette familiarité avec lui en élevant notre esprit à lui ; c'est une conversation affectueuse avec lui en esprit et en vérité par l'adoration, et cette familiarité, engendrée ainsi par la prière, dispose à prier de nouveau avec plus de confiance. De là vient qu'il est dit dans le Psaume LXXXVII : « J'ai crié, » en priant avec confiance, « parce que vous m'avez exaucé, ô mon Dieu ! » comme si, familiarisé par la première prière, il imploroit le divin secours avec plus de confiance dans une seconde.

---

mum quidem, ut desiderium orantis, et necessitas exprimatur. Secundo, ut deprecati animus ad concedendum flectatur; sed hæc in oratione quæ ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras, aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor : unde et *Psal.* XXXVII, dicit ei : « Domine, ante te desiderium meum. » Et in Evangelio dicitur *Matth.*, VI : « Scit Pater vester quia his omnibus indigetis. » Nec etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum quod prius noluerat, quia ut dicitur *Num.*, XXIII : « Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. » « Nec pœnitudine flectitur, » ut dicitur I. *Reg.*, XV. Sed oratio ad obtinendum à Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad fluenter et pie desiderandum quod orando sperat obtinere; per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur. Est autem et alia differentia consideranda orationis, quæ ad Deum et ad hominem fit. Nam ad orationem quæ fit ad hominem, præexigitur familiaritas, per quam sibi deprecandi aditus pateat; sed ipsa oratio quæ ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum, et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans, et sic familiaris effectus orando aditum sibi parat, ut iterum fiducialius oret. Unde dicitur in *Psalmo* LXXXVII : « Ego clamavi, » scilicet fiducialiter orando, « quoniam exaudisti me, Deus, » quasi per primam orationem in familiaritatem receptus, secundo fiducialius clamet ; et propter hoc in oratione

C'est à cause de cela que, dans la prière à Dieu, l'assiduité ou la fréquence des demandes n'est pas importune à Dieu, mais lui est, au contraire, agréable. « Il faut, en effet, toujours prier, sans se lasser jamais, » comme il est dit dans saint Luc, XVIII; aussi le Seigneur nous invite à le prier, en disant dans saint Matthieu, VII : « Demandez et on vous donnera, frappez et on vous ouvrira. » Il n'en est pas ainsi dans la prière que l'on fait à l'homme, la multiplication des demandes devient importune.

CHAPITRE III.

Il étoit convenable, pour la consommation de l'espérance, que le Christ nous livrât une forme de prière.

Comme donc, après la foi, l'espérance est nécessaire pour le salut, il étoit convenable que notre Sauveur, devenu l'auteur et le consommateur de notre foi, en nous ménageant les sacrements célestes, nous introduisît de même dans la source de l'espérance, en nous enseignant une manière de prier qui excite admirablement notre espérance en Dieu, par la raison que c'est lui-même qui nous apprend ce que nous devons lui demander. En effet, il ne nous engageroit pas à demander s'il ne se proposoit pas de nous exaucer; on ne demande qu'à celui dont on espère obtenir quelque chose, et on ne demande que ce que l'on espère. Ainsi donc, en nous apprenant à demander à Dieu certaines choses, il nous avertit d'espérer en lui, et nous fait connoître ce que nous devons espérer, par ce qu'il nous apprend à demander. En conséquence, en exposant les demandes qui sont contenues dans l'Oraison dominicale, nous expliquerons tout ce qui a trait à l'espérance des chrétiens, c'est-à-dire ce en quoi nous devons mettre notre espérance, pour quelle raison, et ce que nous devons espérer de Dieu. C'est effectivement en Dieu que doit être notre espérance, c'est lui aussi que

---

divina assiduitas, vel petitionum frequentia non est importuna, sed reputatur Deo accepta. « Oportet enim semper orare, et non deficere, » ut dicitur *Luc.*, XVIII. Unde et Dominus ad petendum invitat, dicens *Matth.*, VII : « Petite, et dabitur vobis, pulsate, et aperietur vobis. » In oratione vero quæ ad hominem fit, petitionum assiduitas redditur importuna.

CAPUT III.

Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo.

Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, opportunum fuit ut Salvator noster sicut actor et consummator nobis factus est fidei, reservando cœlestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret, nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit, nisi de quo sperat, et ea ipse petit quæ sperat. Sic igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus, ostendit per ea, quæ petenda esse demonstrat. Sic igitur prosequentes ea quæ in Oratione Dominica continentur demonstrabimus, quicquid ad spem christianorum pertinere potest, scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam et quæ ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet

nous devons prier, suivant ces paroles du Psaume LXI : « Espérez en lui, » c'est-à-dire en Dieu ; « que toutes les classes de la population épanchent leur cœur en sa présence, par la prière. »

CHAPITRE IV.

Pourquoi nous devons demander à Dieu même, par la prière, les choses que nous espérons.

La principale raison pour laquelle nous devons espérer en lui, c'est que nous lui appartenons comme l'effet à la cause. Or il ne fait rien inutilement, mais toujours pour une fin déterminée. C'est donc le propre de tout agent de produire un effet, de telle sorte qu'il ne lui manque rien de ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin. De là vient que, dans les choses qui sont opérées par des agents naturels, la nature n'est jamais trouvée en défaut à l'égard des choses nécessaires ; elle donne, au contraire, à chaque produit les choses qui appartiennent à la constitution de son être et à la perfection de l'opération qui conduit à la fin, à moins, par hasard, qu'il n'y ait obstacle de la part de l'agent, qui se trouve insuffisant relativement à ces moyens. Or l'agent, dans l'ordre intellectuel, dans la production de l'effet, ne donne pas seulement à son effet ce qui est nécessaire pour la fin qu'il a en vue, mais encore après la perfection de l'œuvre, il dispose de l'usage de cette œuvre qui en est la fin. De même que l'ouvrier ne se contente pas de fabriquer le couteau, mais dispose encore de sa vertu incisive. Or l'homme a été fait par la main de Dieu, comme un ouvrage par l'ouvrier. C'est pourquoi il est dit dans le chapitre LXIV d'Isaïe : « C'est vous, Seigneur, qui nous avez faits, nous qui ne sommes que de l'argile ; » en conséquence, comme le vase de terre, s'il avoit du sentiment, devroit espérer des soins de la part de

---

esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud *Psalm.* LXI : « Sperate in eo, scilicet Deo, omnis congregatio populi, effundite coram illo, scilicet orando, corda vestra. »

CAPUT IV.

Causa quare quæ speramus, debemus ab ipso Deo orando petere.

Causa autem quare in eo sperandum est hæc præcipua est, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam ; nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum perducere, ut ei non desint per quæ possit pervenire ad finem, et inde est, quod in his quæ a naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quæ sunt ad consistentiam sui esse, et ad perficiendum operationem, quæ pertingat ad finem, nisi forte hoc impediatur per defectum agentis, qui sit insufficiens ad hæc exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui quæ sunt necessaria ad finem intentum, sed etiam opere jam perfecto, disponit de usu ipsius, qui est operis finis. Sicut faber non solum cultellum fabricat, sed etiam disponit de incisione ipsius. Homo autem à Deo est productus, ut artificiatum ab artifice. Unde dicitur *Esaiæ*, LXIV : « Et nunc, Domine, factor noster es tu, nos vero lutum ; » et ideo sicut vas fictile si sensum haberet, sperare de figulo posset, ut

l'ouvrier, de même aussi l'homme doit espérer, de la part de Dieu, d'être sagement gouverné par lui. C'est pourquoi il est dit dans Jérémie, XVIII : « Enfants d'Israël, vous êtes dans ma main comme l'argile dans la main de l'ouvrier. » Or cette confiance que l'homme a en Dieu doit être pleine de certitude. Nous avons dit, en effet, que l'agent ne manque à la bonne disposition de son œuvre, qu'à raison de quelque défectuosité qui se trouve en lui; mais il ne peut y avoir en Dieu nul défaut, ni l'ignorance, car « tout est dévoilé et découvert à ses yeux, » comme il est dit dans l'Epître aux Hébreux, IV; ni l'impuissance, car « son bras ne s'est point raccourci de manière à ne pouvoir plus opérer le salut, » comme il est dit dans Isaïe, LIX; il ne peut pas y avoir non plus défaut de bonne volonté, car « le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui, pour l'ame qui le cherche, » comme il est dit dans les Lamentations, III. Aussi « quiconque met son espérance et sa confiance en Dieu, n'est jamais trompé, » comme il est dit dans l'Epître aux Romains, V. Il faut aussi considérer, en outre, que quoique la Providence embrasse toutes les créatures dans ses soins vivifiants, elle a néanmoins un soin tout particulier des êtres raisonnables qui portent l'honorable caractère de son image, qui peuvent s'élever jusqu'à le connoître et à l'aimer, et sont maîtresses de leurs actes, comme douées de la faculté de discerner le bien et le mal. C'est pourquoi il leur convient d'espérer avec confiance de Dieu, non-seulement d'être maintenues dans l'existence selon la condition de leur nature, ce qui appartient aussi aux autres créatures, mais encore de pouvoir mériter de lui une récompense, en fuyant le mal et en pratiquant le bien. C'est à raison de cela qu'il est dit dans le Psaume XXXV : « Vous sauverez, Seigneur, les hommes et les créatures privées de raison, » dans ce sens qu'il accorde aux hommes et aux créatures privées de raison les choses nécessaires au

---

bene disponeretur, ita etiam homo debet habere spem de Deo, ut recte gubernetur ab eo; unde dicitur *Hierem.*, XVIII : « Sicut lutum in manu figuli, sic vos domus Israel in manu mea. » Hæc autem fiducia, quam homo habet de Deo, debet esse certissima. Dictum enim est, quod agens à recta sui operis dispositione non recedit, nisi propter aliquem ejus defectum; in Deo autem nullus defectus cadere potest, neque ignorantia, quia « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, » ut dicitur *Heb.*, IV; neque impotentia, quia « non est abbreviata manus ejus, ut salvare non possit, » ut dicitur *Esaiæ*, LIX; neque iterum defectus bonæ voluntatis, quia « bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum, » ut dicitur *Thren.*, III. Et ideo spes qua aliquis de Deo confidit, « sperantem non confundit, » ut dicitur *Rom.*, V. Est autem considerandum ulterius, quod et si respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quæ scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitæ, et ad eum cognoscendum et ad amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent ut boni et mali discretionem habentes; unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur inesse secundum conditionem suæ naturæ, quod competit cæteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo, et operando bonum aliquid promereantur ab ipso. Unde in *Psal.* XXXV, dicitur : « Homines et jumenta salvabis, » in quantum

soutien de la vie. Mais le Psalmiste ajoute ensuite : « Mais les enfants des hommes espéreront à l'ombre de vos ailes, » comme favorisés d'une protection particulière. Il faut encore considérer que l'accession d'une perfection quelconque confère en même temps la faculté de faire ou d'acquérir quelque chose, comme l'air illuminé par le soleil a la faculté de devenir le moyen de la vision, et l'eau échauffée par le feu, celle d'opérer la cuisson, et elle pourroit l'espérer si elle avoit du sentiment. Or l'homme possède, en outre de la nature de son ame, la perfection de la grace, par laquelle il devient participant de la nature divine, comme il est dit dans la seconde Epître de saint Pierre, I. De là vient qu'en vertu de cela nous sommes régénérés en enfants de Dieu, selon ces paroles de saint Jean, I : « Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Or les enfants peuvent raisonnablement espérer l'héritage de leur père, selon ces paroles de l'Epître aux Romains, VIII : « Si nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers. » En conséquence, en vertu de cette régénération spirituelle, il appartient à l'homme d'avoir une plus haute espérance de Dieu, celle d'obtenir l'héritage éternel, suivant ces paroles de la première Epître de saint Pierre, I : « Il nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour nous donner une vive espérance, pour acquérir cet héritage où rien ne peut ni se détruire, ni se corrompre, ni se flétrir, qui vous est réservé dans les cieux. » Et comme, par l'esprit d'adoption que nous avons reçu, nous crions : « Abba, notre Père, » comme il est dit dans l'Epître aux Romains, VIII, le Seigneur, pour nous apprendre en conséquence que nous devons prier dans cette espérance, a commencé sa prière par l'invocation du Père, en disant : « Notre Père. » De même aussi, en disant : Notre Père, l'homme est affectueusement disposé à prier sincèrement et à obtenir ce qu'il espère. Les enfants

---

scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quæ pertinent ad subsidium vitæ, sed postea subdit : « Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt, » quasi speciali quadam cura protecti ab ipso. Ulterius autem considerare oportet, quod perfectione quacumque accedente, superadditur facultas aliquid faciendi vel adipiscendi, sicut aer illuminatus à sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset, si sensum haberet. Homini autem supra animæ naturam additur perfectio gratiæ, per quam efficitur divinæ consors naturæ, ut dicitur II. *Petr.*, I. Unde et secundum hoc dicimur regenerati in filios Dei, secundum illud *Joan.*, I : « Dedit eis potestatem filios Dei fieri. » Filii autem effecti convenienter possunt hæreditatem sperare secundum illud *Rom.*, VIII : « Si filii et hæredes. » Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quamdam altiorem spem de Deo habere, hæreditatis scilicet æternæ consequendæ, secundum illud I. *Petr.*, I : « Regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis in hæreditatem incorruptibilem, et incontaminatam, et immarcescibilem conservatam in cœlis. » Et quia per spiritum adoptionis, quem accepimus, clamamus : « Abba Pater, » ut dicitur *Rom.*, VIII, ideo Dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem à Patris invocatione inchoavit dicens : « Pater. » Simi-

doivent aussi imiter leurs parents; c'est pourquoi celui qui reconnoît Dieu pour père, doit s'efforcer de l'imiter, en évitant ce qui détruit et recherchant ce qui augmente notre ressemblance avec Dieu. D'où il est dit dans Jérémie, III : « Vous m'appellerez votre Père, et vous ne cesserez de marcher à ma suite. » Si donc, comme dit saint Grégoire de Nysse, vous vous occupez des choses du monde, si vous convoitez la gloire humaine ou les saletés de l'appétit passible, comment, vivant d'une vie de corruption, pouvez-vous appeler votre Père l'être générateur de l'incorruptibilité.

CHAPITRE V.

Que dans les prières que nous faisons à Dieu, nous devons l'appeler notre Père, et non pas mon Père.

Entre autres devoirs, celui qui se reconnoît fils de Dieu doit, avant tout, imiter le Seigneur dans la charité, suivant ces paroles de l'Epître aux Ephésiens, V : « Soyez les imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés, et marchez dans l'amour. » Or l'amour de Dieu n'est pas quelque chose de particulier, mais il s'étend à tous; car « il embrasse tout ce qui existe, » comme il est dit au livre de la Sagesse, II, et spécialement les hommes, suivant ce passage du Deutéronome, XXXIII : « Il a aimé les peuples. » C'est pour cela, comme le dit saint Cyprien, que la prière se fait, parmi nous, publiquement et en commun; et quand nous prions, ce n'est pas seulement pour un seul individu, mais pour tout le peuple, parce que le peuple tout entier ne fait qu'une seule unité. Le besoin, dit saint Jean Chrysostôme, nous oblige à prier chacun pour soi, et l'amour fraternel nous fait un devoir de prier pour les autres. Aussi ne disons-nous pas, mon Père, mais notre Père. Il faut en

---

liter etiam ex hoc quod dicitur, Pater, præparatur hominis affectus ad pure orandum et ad obtinendum quod sperant. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui Patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quæ Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quæ nos Deo assimilant; unde dicitur *Hier.*, III : « Patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis. » Si ergo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus, quomodo qui corrupta vivis vita Patrem vocas incorruptibilitatis genitorem.

CAPUT V.

Quod Deus, à quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante, Pater noster, et non meus.

Inter alia vero præcipue qui se Dei filium recognoscit, debet in charitate Dominum imitari, secundum illud *Eph.*, V : « Estote imitatores Dei sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione. » Dei autem dilectio non privata est, sed communis ad omnes. Diligit enim omnia quæ sunt, ut dicitur *Sap.*, II, et specialiter homines, secundum illud *Deut.*, XXXIII : « Dilexit populos. » Et ideo, ut Cyprianus dicit : Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Pro se igitur orare, ut Chrysostomus dicit, necessitas cogit, pro altero autem charitas

même temps considérer que si notre espérance se fonde principalement sur le secours divin, nous trouvons néanmoins, dans nos efforts respectifs, un moyen d'obtenir plus facilement ce que nous demandons; de là vient qu'il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, I : « Il nous délivrera par le secours de vos prières pour nous. » C'est pourquoi il est dit dans saint Jacques, V : « Priez les uns pour les autres pour obtenir le salut. » Car, ainsi que l'a dit saint Ambroise, « les foibles, en se réunissant et concertant leurs efforts, deviennent puissants ; » et il est impossible que ceux qui prient ensemble ne soient pas exaucés, selon ces paroles de saint Matthieu, XVIII : « Lorsque deux de vous se réuniront sur la terre, mon Père, qui est dans le ciel, leur accordera tout ce qu'ils demanderont. » Et en conséquence ce n'est pas en notre privé nom que nous offrons nos prières, mais c'est pour ainsi dire au nom de tous que nous disons : Notre Père. Il faut encore considérer que nous espérons en Dieu par le Christ, suivant ces paroles de l'Epître aux Romains, V : « Etant justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu, par Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui nous a donné aussi entrée par la foi à cette grace, en laquelle nous demeurons fermes, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu. » Car nous devenons les enfants adoptifs de Dieu par lui, qui est son Fils unique et naturel, parce que, comme il est dit aux Galates, ch. IV, « Dieu a envoyé son Fils pour nous conférer la qualité d'enfants adoptifs. » Nous devons donc invoquer Dieu comme notre Père, de telle sorte qu'il ne soit pas porté atteinte au privilége du Fils unique. Ce qui fait dire à saint Augustin : « Ne vous attribuez rien d'une manière spéciale. C'est du Christ seul que Dieu est spécialement le Père, tandis qu'il n'est pour nous qu'un père commun, parce qu'il n'a engendré que le seul Christ, et nous il nous a créés; aussi disons-nous : Notre Père. »

---

fraternitatis hortatur. Et ideo non dicimus, Pater meus, sed Pater noster. Simul etiam considerandum est, quod si spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ad invicem tamen juvamur ut facilius obtineamus quod petimus; unde dicitur II. *Cor.*, I : « Eripiet nos adjuvantibus et vobis in oratione pro nobis; » unde et *Jac.*, V, dicitur : « Orate pro invicem, ut salvemini. » Ut enim dicit Ambrosius : « Multi minimi, dum congregantur et unanimes fiunt, fiunt magni, et multorum preces impossibile est ut non impetrent, » secundum illud *Matth.*, XVIII : « Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis à Patre meo qui in cœlis est. » Et ideo non singulariter orationem porrigimus, sed quasi ex unanimi consensu dicimus, Pater noster. Considerandum est etiam, quod spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud *Rom.*, V : « Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. » Per ipsum enim qui est unigenitus Dei Filius naturalis, efficimur Filii adoptivi, quia, ut dicitur *Gal.*, IV : « Misit Deus Filium suum, ut adoptionem filiorum reciperemus. » Tali igitur tenore Deum Patrem profiteri debemus, ut privilegio unigeniti non derogetur; unde Augustinus dicit : « Noli tibi aliquid specialiter vendicare. Solius Christi specialiter est Pater, nobis omnibus in communi pater est, quia illum solum genuit, nos creavit, et ideo dicitur, Pater noster. »

CHAPITRE VI.

Il est démontré, dans ce chapitre, que Dieu notre Père, à qui nous adressons nos prières, peut les exaucer par cela même que nous disons : Qui êtes dans les cieux.

L'espérance se trouve ordinairement frustrée par l'impuissance de celui de qui on devoit attendre du secours. Il ne suffit pas, en effet, pour la sécurité de l'espérance, que celui en qui elle se fonde ait la volonté de nous secourir, il faut encore qu'il en ait le pouvoir. Nous exprimons suffisamment la disposition empressée de la volonté divine à nous secourir, en le proclamant notre Père ; mais afin que nous ne doutions pas de l'excellence de son pouvoir, on ajoute : Qui êtes dans les cieux. On ne veut pas dire qu'il est dans le ciel comme dans un lieu, mais dans ce sens qu'il embrasse les cieux dans sa puissance, suivant ce passage de l'Ecclésiastique, XXIV : « J'ai parcouru seul la circonférence des cieux. » Bien plus, sa puissance dépasse l'immensité des cieux, suivant ces paroles du Psaume VIII : « Votre gloire, ô mon Dieu, s'élève au-dessus des cieux. » C'est pour cela qu'afin de donner à notre espérance une ferme confiance, nous proclamons sa puissance, qui soutient les cieux et les dépasse.

Nous détruisons par là une erreur funeste à la prière. Il en est qui croient que les choses humaines sont sous l'influence nécessaire et fatale des astres, contrairement à ce que dit saint Jérôme, X : « Ne craignez rien des astres du ciel, ainsi que le font les gentils. » Or cette erreur anéantit le fruit de la prière ; car si notre vie se trouve sous l'influence fatale des astres, il ne peut y être opéré de changement. C'est en vain que nous demanderions, par nos prières, la concession de quelque bien, ou la délivrance de quelque mal. C'est pourquoi, afin que cette croyance ne vienne pas troubler la sécurité de notre

---

CAPUT VI.

Ubi ostenditur Dei Patris nostri quem oramus potestas ad sperata concedendum per hoc quod dicitur : Qui es in cœlis.

Solet autem contingere spei defectus propter impotentiam ejus, a quo auxilium esset sperandum. Non enim sufficit ad spei fiduciam, quod ille cui spes innititur, voluntatem habeat adjuvandi, nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinæ promptitudinem ad juvandum exprimimus Patrem eum profitendo, sed ne de excellentia potestatis ejus dubitetur, subditur : Qui es in cœlis. Non enim esse in cœlis dicitur sicut à cœlis contentus, sed sicut cœlos sua virtute comprehendens, secundum illud *Eccli.*, XXIV : « Gyrum cœli circuivi sola ; » quinimo super totam cœlorum magnitudinem virtus ejus elevata est, secundum illud *Psal.* VIII : « Elevata est magnificentia tua super cœlos Deus. » Et ideo ad spei fiduciam confirmandam virtutem ejus profitemur, quæ cœlos sustinet et transcendit.

Per hoc etiam impedimentum quoddam orationis excluditur. Sunt enim aliqui qui res humanas fatali necessitate siderum subdunt, contra illud quod dicitur *Hier.*, X : « A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent. » Secundum autem hunc errorem tollitur orationis fructus ; nam si necessitati siderum vita nostra subjicitur, non potest circa hoc aliquid immutari. Frustra igitur orando peteremus, vel aliqua bona consequi vel liberari à malis. Ut igitur nec

croyance, nous disons : qui êtes dans les cieux, pour montrer qu'il en est le moteur et le maître. Et ainsi le secours que nous espérons de Dieu ne peut rencontrer d'obstacle dans l'action des corps célestes. Il faut encore, pour que la prière soit efficace auprès de Dieu, que l'homme demande ce que l'on peut convenablement attendre de Dieu.

En effet, il est dit à certaines personnes, dans saint Jacques, IV : « Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal. » Ce sont effectivement de mauvaises demandes, que celles qui sont suggérées par la sagesse de la terre et non par celle du ciel. Voilà pourquoi saint Jean Chrysostôme dit : « Quand nous disons : Qui êtes dans les cieux, nous n'entendons pas y confiner Dieu ; mais, par ces paroles, l'esprit de celui qui prie quitte la terre pour s'élever dans les régions supérieures. » Une autre chose fait obstacle à la prière et à la confiance à l'égard de Dieu, c'est de penser, en priant, que la Providence divine ne s'occupe pas des choses de ce monde, suivant ce qui est dit, dans Job, chap. XXII, de la personne des impies : « Il se cache derrière les nuées, il ne s'inquiète pas de ce qui se passe dans ce monde, et il promène son indolence dans les profondeurs des cieux. » Et dans Ezéchiel, VIII : « Le Seigneur ne nous voit pas : il a abandonné la terre. » Mais l'apôtre saint Paul enseigne le contraire, lorsqu'il dit en parlant aux Athéniens : « Il est près de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons le mouvement, l'être et la vie ; » parce que, en effet, qui nous conserve l'existence, qui gouverne notre vie et dirige nos mouvements ? suivant ces paroles du livre de la Sagesse, XIV : « C'est votre providence, ô Père des hommes, qui gouverne tout dès le commencement ; » parce que les animaux, même les plus petits, sont l'objet des soins de sa providence, suivant ces paroles de saint Matthieu, X : « Deux moineaux ne se vendent pas plus d'un denier,

---

hoc orantium fiduciæ obsit, dicimus : Qui es in cœlis, id est, tanquam motor et moderator eorum. Et sic per virtutem cœlestium corporum auxilium quod à Deo speramus impediri non potest. Sed etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum, oportet ut ea petat homo, quæ dignum est expectare à Deo.

Dicitur enim quibusdam *Jac.*, IV : « Petitis et non accipitis, eo quod male petatis. » Illa enim male petuntur, quæ terrena sapientia suggerit, non cœlestis. Et ideo Chrysostomus dicit : « Cum dicimus, Qui es in cœlis, non Deum ibi concludimus, sed à terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus afficitur. » Est autem et aliud orationis sive fiduciæ impedimentum, quod orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam à divina providentia esse remotam, secundum quod ex persona impiorum dicitur *Job*, XXII : « Nubes latibulum ejus, nec nostra considerat et circa cardines cœli perambulat. » Et *Ezechiel*, VIII : « Non videt Dominus nos ; dereliquit Dominus terram. » Contrarium autem apostolus Paulus Atheniensibus prædicans ostendit, dicens : « Non longè est ab unoquoque nostrûm, in ipso enim vivimus, movemur et sumus, » quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, » secundum illud *Sap.*, XIV : « Tua autem, Pater, providentia ab initio cuncta gubernat, » in tantum quod nec ejus providentiæ minima animalia subtrahuntur, secundum illud *Matth.*, X : « Nonne duo passeres asse

et cependant un seul d'entre eux ne périra point sans que votre Père céleste l'ait voulu. Les cheveux même de votre tête sont comptés. » Néanmoins la Providence divine prend un soin tout particulier des hommes, de sorte que l'Apôtre dit de l'action respective de la Providence : « Dieu ne s'inquiète pas des animaux, » non pas qu'il n'en ait aucun soin, mais parce qu'il ne s'occupe pas d'eux comme des hommes, qu'il punit ou récompense pour leurs bonnes ou mauvaises œuvres, et les destine à la vie éternelle. C'est pourquoi, après les mots que nous avons cités, le Seigneur ajoute : « Mais tous les cheveux de votre tête sont comptés, » comme si tout ce qui appartient à l'homme devoit être rétabli dans la résurrection, et nous devons n'en douter nullement; aussi il ajoute au même endroit : « Soyez donc sans aucune crainte; vous valez mieux qu'un grand nombre de moineaux. » C'est pour cela, comme il a été dit plus haut, qu'on lit dans le Psaume XXXV : « Les enfants des hommes espéreront à l'ombre de vos ailes ; » et quoiqu'on dise que Dieu est près de tous les hommes, à cause du soin particulier qu'il en prend, on dit néanmoins qu'il est près des bons d'une manière toute spéciale, parce que ceux-ci s'efforcent de s'approcher de lui par la foi et l'amour, selon ces paroles de saint Jacques, IV : « Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous. » D'où il est dit dans le Psaume CXLIV : « Dieu est près de ceux qui l'invoquent, et qui l'invoquent en vérité. » Et non-seulement il est près d'eux, mais il habite en eux par sa grace, suivant ces paroles de saint Jérôme : « Vous êtes en nous, Seigneur. » Aussi, pour augmenter l'espérance des saints, on dit : « Qui êtes dans les cieux, » c'est-à-dire dans les saints, comme l'explique saint Augustin; car, comme il le dit lui-même, il semble qu'il y a une aussi grande différence spirituelle entre les justes et les pécheurs

---

veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro? Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt. » In tantum tamen excellentiori modo sub cura divina homines ponuntur, ut horum comparatione dicat Apostolus : « Non est cura Deo de bobus, » non quod omnino eorum curam non habeat, sed quia nec sic eorum curam habet ut hominum, quos punit aut remunerat pro bonis aut malis, et eos ad æternitatem præordinat; unde et post præmissa verba Dominus subdit : « Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt, » tanquam totum quod est hominis, sit in resurrectione reparandum, et ex hoc omnis diffidentia à nobis debet excludi; unde et ibidem subdit : « Nolite ergo timere; multis passeribus pluris estis vos. » Et propter hoc, ut supra dictum est in *Psal.* XXXV, dicitur : « Filii hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt; » et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis, qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud *Jac.*, IV : « Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis; » unde in *Psal.* CXLIV dicitur : « Prope est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate. » Nec solum eis appropinquat, sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud *Hier.*, XIV : « Tu in nobis es, Domine. » Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur : «Qui es in cœlis,» id est in sanctis, ut Augustinus exponit. Tantum enim ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter justos et peccatores, quantum corporaliter inter cœlum et terram. Hujus rei significandæ gratia orantes ad Orien-

qu'il y en a matériellement entre le ciel et la terre. C'est pour signifier cela, qu'en priant nous nous tournons vers l'orient, d'où les astres s'élèvent sur l'horizon. Ce qui augmente encore l'espérance des saints et leur confiance dans la prière, outre leur proximité de Dieu, c'est la pensée de la dignité qu'ils ont obtenue de Dieu, qui en a fait un ciel par le Christ, suivant ces paroles d'Isaïe, LI, « pour établir le ciel et fonder la terre. » En effet, celui qui a fait d'eux des cieux, ne leur refusera pas les biens célestes.

CHAPITRE VII.

Quelles sont les choses que l'on peut espérer de Dieu; de la raison de l'espérance.

Après avoir parlé des choses qui portent les hommes à espérer en Dieu, il faut examiner maintenant quelles sont les choses que nous devons espérer. Il faut observer que l'espérance présuppose le désir, de sorte que, pour qu'une chose soit l'objet de l'espérance, il faut d'abord qu'elle soit désirée. On ne dit pas, en effet, qu'on espère les choses qu'on ne désire pas, mais bien qu'on les craint, ou qu'on les méprise. En second lieu, il faut que ce que l'on espère soit jugé possible à obtenir, et l'espérance ajoute encore cela au désir. Car l'homme peut désirer même les choses qu'il n'espère pas pouvoir acquérir, mais il ne peut pas les espérer. En troisième lieu, il faut que ce que l'on espère soit quelque chose de difficile; parce que nous sommes plus portés à mépriser qu'à espérer les choses peu importantes; ou si nous les désirons comme les ayant à volonté, nous ne semblons pas les désirer comme futures, mais plutôt les posséder comme présentes. Il faut, en outre, considérer que parmi les choses difficiles qu'on espère acquérir, il en est que l'on espère acquérir soi-même, et d'autre avec l'aide d'autrui : il y a en cela cette diffé-

---

tem convertimur, unde cœlum surgit. Ex quo etiam spes sanctis augetur, et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti à Deo, qui eos per Christum cœlos fecit, secundum illud *Esaiæ*, LI : « Ut plantes cœlos et fundes terram. » Qui enim eos cœlos fecit, bona eis cœlestia non negabit.

CAPUT VII.

Qualia sunt quæ sunt a Deo speranda, et de ratione spei.

His præmissis, ex quibus homines spem de Deo concipiunt, oportet considerare, quæ sunt ea, quæ à Deo sperare debemus. Ubi considerandum est, quod spes desiderium præsupponit, unde ad hoc quod aliquid sit sperandum, primo requiritur, quid sit desideratum. Quæ enim non desiderantur, sperari non dicuntur, sed timeri, vel etiam despici. Secundo oportet id, quod speratur, possibile esse æstimetur ad consequendum, et hæc spes supra desiderium addit. Potest enim homo desiderare etiam ea quæ non æstimat se posse adipisci, sed horum spes esse non potest. Tertio requiritur, quod id quod sperandum est, sit aliquid arduum. Nam ea quæ parva sunt, magis despicimus quam speremus : vel si ea desideramus, quasi in promptu ea habentes, non videmur ea sperare quasi futura, sed habere quasi præsentia. Ulterius autem considerandum est, quod arduorum quæ quis se sperat adepturum, quædam aliquis se sperat adipisci per alium, quædam vero per seipsum : inter quæ hoc differre vide-

rence, que pour les choses que l'on espère obtenir par soi-même, on ne fait usage que de sa propre force; tandis que pour obtenir les choses que l'on espère de l'action d'un autre, on fait intervenir la demande, et si c'est d'un homme que l'on espère quelque chose, cette demande est appelée simplement une demande; si, au contraire, c'est de Dieu que l'on espère obtenir quelque chose, elle est alors appelée prière, laquelle, selon les paroles de saint Jean Damascène, « est une demande adressée à Dieu. » Mais l'espérance qu'on a en soi ou même en un autre homme, n'appartient pas à la vertu d'espérance : il n'y a que l'espérance qui a Dieu pour objet. C'est ce qui fait dire à Jérémie, XVII : « Maudit soit l'homme qui se confie à un autre homme et qui s'appuie sur un bras de chair; » et il ajoute : « Béni soit l'homme qui met sa confiance dans le Seigneur, et le Seigneur sera l'objet de sa confiance. » Ainsi donc l'homme doit considérer comme possibles les choses que le Seigneur lui a appris à demander dans sa prière; elles sont difficiles néanmoins, et on ne peut les acquérir qu'avec le secours divin, et non par la vertu humaine.

CHAPITRE VIII.

De la première demande où nous apprenons à désirer que la connaissance de Dieu, qui est commencée en nous, devienne parfaite, et que cela soit possible.

Il faut donc observer l'ordre de désir qui vient de la charité, afin de pouvoir établir d'après cela l'ordre des choses que nous devons espérer, et que nous devons demander à Dieu. Or l'ordre de la charité veut que Dieu soit aimé par-dessus tout. En conséquence, la charité porte nos premiers désirs vers les choses de Dieu : mais comme le désir a toujours pour objet le bien futur, et comme Dieu, considéré en lui-même, ne peut rien acquérir dans l'avenir, mais

---

tur, quod ad ea obtinenda quæ per se homo consequi sperat, conatum propriæ virtutis adhibet : ad ea vero obtinenda quæ se ab alio consequi sperat, interponit petitionem : et si quidem ab homine illud se adipisci sperat, vocatur simplex petitio. Si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quæ ut Damascenus dicit, « est petitio dicentium a Deo. » Non autem ad virtutem spei pertinet spes, quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo : unde dicitur *Hierem.*, XVII : « Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum : » et post subditur : « Benedictus homo qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia ejus. » Sic igitur ea quæ Dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse consideranda possibilia, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur.

CAPUT VIII.

De prima petitione, in qua docemur desiderare, quod cognitio Dei quæ est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile.

Oportet igitur considerare desiderii ordinem ex charitate prodeuntem, ut secundum hoc etiam sperandorum, et petendorum a Deo ordo accipi possit. Habet autem hoc ordo charitatis, ut Deus super omnia diligatur. Et ideo primum desiderium nostrum movet charitas ad ea quæ sunt Dei : sed cum desiderium sit boni futuri, Deo

demeure éternellement immuable, notre désir ne peut pas se porter vers les choses de Dieu, prises en elles-mêmes, c'est-à-dire dans ce sens que Dieu puisse acquérir des biens qu'il n'a pas. Mais notre amour se porte vers ces choses, comme vers un objet actuellement existant.

On peut néanmoins désirer pour Dieu, que sa gloire, qui est permanente en lui, s'étende par l'estime et le respect de tous : or cela ne doit pas être réputé impossible. L'homme étant, en effet, constitué de manière à connoître la grandeur de Dieu, s'il ne pouvoit pas y parvenir, il sembleroit que son existence n'a point de but, contrairement à ce qui est dit dans le quatre-vingt-huitième Psaume : « Avez-vous donné à l'homme une existence inutile ? » Il n'y auroit pas non plus d'objet dans les désirs de la nature, qui portent naturellement tous les hommes à désirer de connoître quelque chose des perfections divines. De là vient que personne n'est totalement privé de la connoissance de Dieu, suivant ces paroles de Job, XXXVI : « Tous les hommes le voient. » C'est néanmoins difficile et au-dessus de toute faculté humaine, suivant encore ce passage de Job, XXXVI : « Dieu est grand, et il déconcerte toute notre science. » C'est pourquoi la connoissance de la grandeur et de la bonté divine ne peut entrer dans la possession de l'homme, que par la grace de la révélation divine, suivant ces paroles de saint Matthieu, XI : « Nul ne connoît le Fils que le Père; personne ne connoît non plus le Père que le Fils, et celui à qui le Fils voudra le révéler. » C'est ce qui fait dire à saint Augustin sur saint Jean : « Personne ne peut connoître Dieu, s'il ne se révèle lui-même. » Dieu, en effet, donne aux hommes une certaine connoissance naturelle de lui-même, par cela même qu'il a octroyé à tous les hommes les lumières de la raison, et qu'il a constitué des

---

autem secundum quod in se consideratur, nihil in futurum adveniat, sed æternaliter eodem modo se habeat, desiderium nostrum non potest ferri ad ea quæ Dei sunt, prout in seipsis considerantur, ut scilicet Deus aliqua bona obtineat, quæ non habet. Sic autem ad ipsa fertur nostra dilectio, ut ea tanquam existentia amemus.

Potest tamen hoc desiderari de Deo, ut in opinione et reverentia omnium magnificetur, qui in seipso semper magnus existit : hoc autem non est tanquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc effectus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in *Psalmo* LXXXVIII dicitur : « Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum ? » Esset quoque inane naturæ desiderium, quo omnes naturaliter desiderant, aliquid cognoscere de divinis unde nullus est, qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud *Job*, XXXVI : « Omnes homines vident eum. » Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram : » unde cognitio divinæ magnitudinis et bonitatis hominibus provenire non potest, nisi per gratiam revelationis divinæ, secundum illud *Matthæi*, XI : « Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. » Unde Augustinus *super Joannem* dicit : « Deum nullus cognoscit, si non se indicat, ipse qui novit : » indicat se quippe Deus aliqualiter hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc, quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visi-

créatures dans lesquelles brillent certains reflets de sa bonté et de sa sagesse, suivant ces paroles de l'Epître aux Romains, I : « Ce que nous connoissons de Dieu, c'est-à-dire, ce qu'il est possible de connoître de lui par la raison naturelle, est connu d'eux, des Gentils. » Car Dieu leur a révélé par la lumière de la raison, et par les créatures qu'il a faites. D'où l'Apôtre ajoute : « Car les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connoissance que ses créatures nous en donnent. » Cette connoissance néanmoins est imparfaite, parce que l'homme ne peut même pas voir une créature parfaite, et qu'une créature ne représente jamais Dieu parfaitement, car la vertu d'une pareille cause excède l'effet d'une manière infinie. C'est pourquoi il est dit dans le onzième chapitre de Job : « Peut-être pourrez-vous découvrir les traces de Dieu, et arriver jusqu'à l'Etre tout-puissant et parfait ; » et dans le trente-sixième, après avoir dit : « Tous les hommes le voient, » il ajoute : « Chacun le voit de loin. » Or il est résulté de l'imperfection de cette connoissance, que les hommes, s'écartant de la vérité, sont tombés dans des erreurs de divers genres sur la connoissance de Dieu, puisque, comme dit l'Apôtre aux Romains, I : « Quelques-uns se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres : ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages, et ils ont transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible, à l'image d'un homme corruptible, et à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents. »

En conséquence, pour tirer les hommes de cette erreur, Dieu s'est fait connoître d'une manière plus explicite dans l'ancienne loi, par laquelle les hommes sont ramenés au culte d'un Dieu unique, suivant ces paroles du Deutéronome, VI : « Ecoute, Israël, le Seigneur

---

biles condidit, in quibus bonitatis et sapientiæ ipsius aliqualiter relucent vestigia, secundum illud *Romanorum*, I : « Quod notum est Dei, id est, quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, manifestum est illis, scilicet gentilibus hominibus. » Deus enim illis revelavit, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit : unde subdit : Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecta ab homine conspici potest, et creatura deficit a perfecta Dei repræsentatione, quia virtus hujus causæ in infinitum excedit effectum : unde dicitur *Job*, XI : « Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies, » et *Job*, XXXVI, postquam dixit : « Omnes homines vident eum, » subdit : « Unusquisque intuetur procul. » Ex hujus autem cognitionis imperfectione consecutum est, ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent in tantum, quod sicut Apostolus dicit *Rom.*, I : « Quidam evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. »

Et ideo ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expressius notitiam suam hominibus dedit in veteri lege, per quam homi-

ton Dieu est l'unique Dieu. » Mais cette connoissance de Dieu étoit obscurcie par les ténèbres des figures, et circonscrite dans la nation juive, selon ces paroles du Psaume LXXV : « Dieu est connu dans la Judée, et son nom est grand en Israël. » Afin donc que le genre humain tout entier pût jouir de cette vraie connoissance de Dieu, Dieu le Père à envoyé dans le monde le Verbe, génération unique de sa puissance, pour initier le monde entier à la vraie connoissance du nom de Dieu, et Notre-Seigneur a en effet commencé cette œuvre dans ses disciples, suivant ces paroles de saint Jean, XVII : « J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez choisis du milieu du monde pour être mes coopérateurs. » Et son intention ne se bornoit pas à eux seuls dans cette diffusion de lumière ; mais il vouloit qu'ils la répandissent dans l'univers entier ; c'est pourquoi il ajoute : « Afin que le monde croie que c'est vous qui m'avez envoyé. » C'est précisément ce qu'il fait par le ministère des Apôtres et de leurs successeurs, en amenant tous les hommes à la connoissance de Dieu, afin de faire honorer et glorifier dans tout l'univers le saint nom de Dieu, ainsi que l'avoit prédit le prophète Malachie, I : « Depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, mon nom est grand dans toutes les nations, en tout lieu on m'offre des sacrifices, et on immole en l'honneur de mon nom une hostie pure. » Afin donc que ce qui a été commencé puisse se consommer, nous en faisons la demande, en disant : « Que votre nom soit sanctifié. » « Nous ne faisons pas cette demande, dit saint Augustin, comme si le nom de Dieu n'étoit pas saint, mais afin que tous les hommes le reconnoissent pour tel, et voient en Dieu la suprême sainteté. » Entre autres moyens dont Dieu se sert pour manifester sa sainteté aux hommes, le plus évident est la sainteté des hommes que le séjour de Dieu en eux sanctifie. Car, comme dit saint Grégoire de

---

nes ad cultum unius Dei revocantur, secundum illud *Deuteronomii,* VI : « Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est. » Sed hæc de Deo cognitio erat figurarum obscuritatibus implicita, et infra unius judaicæ gentis terminos clausa, secundum illud *Psalmi* LXXV : « Notus in Judæa Deus, in Israel magnum nomen ejus. » Ut ergo toti humano generi vera Dei cognitio proveniret, verbum suæ virtutis unigenitum Deus Pater misit in mundum, ut per eum totus mundus ad veram cognitionem divini nominis perveniret : et hoc quidem ipse Dominus facere inchoavit in suis discipulis, secundum illud *Joan.,* XVII : « Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo. » Nec in hoc terminabatur ejus intentio, ut illi soli deitatis haberent notitiam, sed ut per eos divulgaretur in mundum universum, unde postea subdit : « Ut mundus credat, quia tu me misisti. » Quod quidem per Apostolos, et successores eorum continue agit, dum ad Dei notitiam per eos homines adducuntur quousque per totum mundum nomen Dei sanctum et celebre habeatur, sicut prædictum est *Malac.,* I : « Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda. » Ut igitur id quod inchoatum est ad consummationem perveniat, petimus dicentes : « Sanctificetur nomen tuum. » « Quod, ut Augustinus dicit, non sic petitur, quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab omnibus, id est, ita innotescat Deus, ut non æstimetur aliquid sanctius. » Inter alia vero indicia, quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus, evidentissimum signum est sanctitas homi-

Nysse : « Quel est l'homme, si stupide qu'il soit, qui, voyant chez les croyants une vie pure, ne se laisse pas aller à glorifier le nom qu'invoquent ceux qui mènent une pareille vie? » suivant ce que dit l'Apôtre, dans la première Epître aux Corinthiens, XIV : « Si tous prophétisent, et qu'un infidèle ou un ignorant entre dans votre assemblée, tous le convainquent; » et il ajoute ensuite : « Et ainsi se prosternant contre terre, il adorera Dieu, rendant témoignage que Dieu est véritablement parmi vous. » Et en conséquence, comme dit saint Jean Chrysostôme, par ces paroles : « Que votre nom soit sanctifié, il ordonne à celui qui prie de demander qu'il soit glorifié par notre vie, comme s'il disoit : Faites que nous vivions de telle sorte, que nous soyons cause que tous les hommes vous glorifient. » Or Dieu est glorifié par notre moyen dans les esprits des autres, à proportion que nous sommes sanctifiés par lui. C'est pourquoi en disant : « Que votre nom soit sanctifié, » nous désirons, comme dit saint Cyprien, que son nom soit sanctifié en nous, parce que effectivement le Christ dit : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Nous demandons de persévérer dans l'état de sainteté où nous avons été constiués par le baptême. Nous demandons aussi, tous les jours, d'être sanctifiés, et d'effacer, par une expiation incessante, les fautes que nous commettons chaque jour. C'est pour cela que cette demande est mise la première; parce que, comme dit saint Jean Chrysostôme : « Il est convenable que celui qui fait une prière à Dieu, ne demande rien avant d'avoir demandé la gloire du Père, et fasse tout passer après la gloire. »

---

num, qui ex divina inhabitatione sanctificantur. Ut enim GregoriusNyssenus dicit : « Quis est tam bestialis qui videns in credentibus vitam puram, non glorificet nomen invocatum in tali vita? » secundum illud quod Apostolus dicit I. *Cor.*, XIV : « Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota convincitur ab omnibus, » et postea subdit : « Et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis sit. » Et ideo sicut Chrysostomus dicit : « In hoc quod dicit : Sanctificetur nomen tuum, rogare etiam jubet orantem per nostram glorificari vitam, ac si dicat : Ita fac nos vivere, ut per nos te universi glorificent. » Sic autem per nos Deus sanctificatur in mentibus aliorum, in quantum nos sanctificamur per ipsum; unde dicendo, Sanctificetur nomen tuum, optamus, sicut dicit Cyprianus, ut nomen ejus sanctificetur in nobis, quia enim Christus dicit : « Sancti estote, quia ego sanctus sum, » id petimus, ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse cœpimus, perseveremus. Quotidie etiam deprecamur ut sanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus. Ideo autem hæc petitio primo ponitur, quia sicut Chrysostomus dicit : « Digna est Deum deprecantis oratio nihil ante Patris gloriam petere, sed omnia laudi ejus postponere. »

CHAPITRE IX.

Seconde demande, par laquelle nous demandons d'être rendus participants de sa gloire.

Après le désir et la demande de la gloire de Dieu, il est naturel que l'homme désire et demande de devenir participant de cette gloire. En conséquence, la seconde demande est ainsi formulée : « Que votre royaume arrive. » Pour cette demande comme pour la précédente, il faut considérer qu'il est convenable de désirer le royaume de Dieu ; en second lieu, que l'homme peut acquérir ce bonheur, et, troisièmement, qu'il ne peut le faire par sa propre vertu, mais seulement avec le secours de la grace divine ; et ainsi, en quatrième lieu, il faut considérer comment nous demandons l'avènement du règne de Dieu. Sur le premier point, il faut observer que chaque chose renferme un bien propre naturellement désirable ; c'est pour cela qu'on définit avec raison le bien, ce que tout le monde désire. Or le bien propre de chaque chose, est ce qui lui donne sa perfection ; car nous disons qu'une chose est bonne lorsqu'elle a atteint sa perfection propre. Elle manque de bonté à proportion qu'elle manque de sa perfection propre. C'est donc une conséquence naturelle que chaque chose aspire à sa propre perfection ; aussi l'homme, naturellement, soupire après la perfection, et comme il y a plusieurs degrés de perfection humaine, son appétit a naturellement pour premier et principal objet ce qui a trait à sa suprême perfection. Or ce bien se reconnoît à cet indice, que le désir naturel de l'homme se repose en lui.

En effet, le désir naturel de l'homme ne se portant que vers le bien propre, qui consiste en quelque perfection, il s'ensuit que tant qu'une chose fait l'objet de son désir, l'homme n'est pas encore

---

CAPUT IX.

Secunda petitio, ut participes gloriæ nos faciat.

Post desiderium autem et petitionem divinæ gloriæ consequens est ut homo appetat, et requirat particeps gloriæ divinæ fieri. Et ideo secunda petitio ponitur : « Adveniat regnum tuum. » Circa quam sicut et in præmissa petitione oportet primo considerare, quod regnum Dei convenienter desideretur. Secundo vero quod ad id adipiscendum homo possit pervenire. Tertio vero quod ad illud pertingere non possit propria virtute, sed solo auxilio divinæ gratiæ. Et sic quarto considerandum est, quomodo regnum Dei advenire petamus. Est igitur circa primum considerandum, quod unicuique rei naturaliter appetibile est proprium bonum ; unde et bonum convenienter diffiniunt esse quod omnia appetunt. Proprium autem bonum uniuscujusque rei est id, quo res illa perficitur. Dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit. In tantum vero à bonitate caret, in quantum propria perfectione caret ; unde consequens est, ut unaquæque res suam perfectionem appetat, unde et homo naturaliter appetit perfici, et cum multi sint gradus perfectionis humanæ, illud præcipue et principaliter in ejus appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam ejus perfectionem spectat : hoc autem bonum hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit.

Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod

arrivé à sa suprême perfection. Or une chose peut faire encore l'objet des désirs de deux manières : la première, quand ce que l'on désire est recherché en vue d'une autre chose; c'est pourquoi il faut qu'après l'avoir obtenue, le désir ne se repose pas, mais se porte à l'autre chose; la seconde, quand la chose que l'on avoit en vue ne suffit pas pour combler le désir de l'homme, comme un peu de nourriture ne suffit pas pour la sustentation de la nature, ce qui fait qu'elle ne satisfait pas l'appétit naturel. En conséquence, le bien, qui est le premier et principal désir de l'homme, doit être tel qu'il ne soit point seulement un moyen d'arriver à un autre, mais qu'il suffise à l'homme. Or ce bien s'appelle communément le bonheur, parce qu'il est le principal bien de l'homme. Nous appelons, en effet, heureux ceux que nous croyons en possession du bien-être. Il est aussi appelé béatitude, en tant qu'il désigne une certaine excellence : il peut aussi être appelé paix, en tant qu'il constitue l'appétit dans un état de quiétude; car le repos de l'appétit semble être la paix intérieure, d'où il est dit dans le Psaume CXLVII : « Qui vous a établi dans la paix. » On voit donc, d'après cela, que le bonheur de l'homme, ou la béatitude ne peuvent pas se trouver dans les biens corporels; d'abord, parce que ceux-ci ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais bien comme moyen d'arriver à autre chose; car ils conviennent à l'homme sous le rapport du corps. Or, le corps de l'homme est ordonné pour l'ame comme pour la fin, soit parce que le corps est l'instrument de l'ame qui le fait mouvoir; or tout instrument est fait pour l'art qui en fait usage, soit parce que le corps est comparé à l'ame, comme la matière à la forme; or la forme est la fin de la matière, comme l'acte l'est de la puissance. Il résulte de là que la félicité suprême de l'homme ne consiste ni dans les richesses, ni

in aliqua perfectione consistit, consequens est, quod quamdiu aliquid desideratum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam. Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum. Uno modo quando id quod desideratur, propter aliquid aliud quæritur; unde oportet quod eo obtento adhuc desiderium non quiescat sed feratur in aliud. Alio modo, quando non sufficit ad obtinendum id quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturæ, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse ut non quæratur propter aliud et sufficiat homini : hoc autem bonum communiter felicitas nominatur, in quantum est bonum hominis principale. Per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam beatitudo in quantum excellentiam quamdam designat. Potest et pax vocari in quantum appetitum quietat. Nam quies appetitus pax interior esse videtur; unde in *Psal.* CXLVII dicitur : « Qui posuit fines tuos pacem. » Sic igitur apparet, quod in corporalibus bonis hominis felicitas vel beatitudo esse non potest. Primo quidem, quia non sunt propter se quæsita, sed naturaliter propter aliud desiderantur; conveniunt enim homini ratione sui corporis. Corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem, tum quia corpus est instrumentum animæ moventis, omne autem instrumentum est propter artem quæ utitur eo, tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam. Forma autem est finis materiæ, sicut et actus potentiæ. Ex quo consequens est, ut neque in divitiis,

dans les honneurs, ni dans la santé ou la beauté, ni dans d'autres choses de ce genre. Secondement, parce qu'il est impossible que les biens spirituels suffisent à l'homme, pour plusieurs raisons évidentes. D'abord, parce que une double force appétitive se trouvant dans l'homme, la force intellectuelle et la force sensitive, et par conséquent un double désir, le désir de l'appétit intellectuel se porte principalement aux biens intelligibles, auxquels ne peuvent atteindre les biens corporels.

Secondement, parce que les biens corporels, en tant qu'infinis dans l'ordre des choses, ne reçoivent pas une bonté collective, mais disséminée, de manière que l'un possède une espèce de bonté, savoir le plaisir, celui-là une autre, la salubrité corporelle, et ainsi des autres; ce qui fait que l'appétit humain, qui convoite naturellement un bien universel, ne peut trouver en aucun d'eux de quoi lui suffire. Il ne le peut pas non plus dans un grand nombre, quelque multipliés qu'ils soient, parce qu'ils sont destitués de l'infinité du bien universel. Aussi est-il dit dans le chapitre cinquième de l'Ecclésiastique, que « l'avare ne sera pas rassasié de ses trésors. »

Troisièmement, parce que l'homme saisissant par l'intellect le bien universel, qui n'admet aucune limite, ni de temps, ni de lieu, il s'ensuit que l'appétit humain désire le bien comme il convient à l'action de l'intellect, qui ne soit point circonscrite par le temps; c'est pourquoi il est naturel à l'homme de désirer la stabilité perpétuelle, laquelle ne peut se trouver dans les choses corporelles, qui sont sujettes à la corruption et à des variations sans nombre. Aussi il est convenable que l'appétit humain ne puisse trouver dans les choses corporelles la satisfaction qu'il cherche. Ainsi donc la suprême félicité de l'homme ne peut se trouver là. Mais comme les forces

---

neque in honoribus, neque in sanitate aut pulchritudine, neque in rebus aliquibus hujusmodi ultima hominis felicitas consistat. Secundo, quia impossibile est, ut corporalia bona sufficiant homini, quod multipliciter apparet. Uno quidem modo, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex, desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quæ bona corporalia non attingunt.

Alio modo, quia bona corporalia tanquam infima in rerum ordine, non collectam, sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis : unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire. Sed neque in multis eorum, quantumcunque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni : unde dicitur *Eccles.*, V, quod « avarus non implebitur pecunia. »

Tertio, quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque loco neque tempore circumscribitur, consequens est quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur : unde naturale est homini, ut perpetuam stabilitatem desideret, quæ quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quæ sunt corruptionis et multiplici subjecta variationi : unde conveniens est quod in corporalibus bonis appetitus humanus non inveniat sufficientiam quam requirit. Sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed

sensitives ont des opérations corporelles, puisqu'elles opèrent par le moyen des organes corporels qui agissent sur les choses corporelles, il s'ensuit que la félicité suprême de l'homme ne peut pas non plus se trouver dans les opérations de la partie sensitive, c'est-à-dire dans les plaisirs corporels quels qu'ils soient.

L'entendement humain exerce aussi une certaine action sur les choses corporelles, puisque l'homme connoît les corps par l'intellect spéculatif, et met en œuvre les choses corporelles par l'intellect pratique. Et il résulte ainsi de là que l'on ne peut pas mettre la suprême félicité et la perfection de l'homme dans la propre opération de l'intellect spéculatif ou pratique, qui a pour but les choses corporelles. On ne peut pas non plus la constituer dans l'opération de l'intellect humain, par laquelle l'ame se replie sur elle-même, et cela pour deux raisons. D'abord, parce que l'ame, considérée en elle-même, n'est pas heureuse, autrement elle n'auroit pas besoin de travailler à acquérir la béatitude. Elle n'acquiert donc pas la béatitude par cela qu'elle s'occupe d'elle-même objectivement. Secondement, parce que le bonheur est la perfection suprême de l'homme, comme il a été dit. Or comme la perfection de l'ame consiste dans sa propre opération, il s'ensuit que sa suprême perfection est déterminée par la bonté de son opération, qui est relative à la bonté de son objet : car les opérations sont spécifiées par leurs objets. Or l'ame n'est pas l'objet le plus parfait de ses opérations. Elle comprend, en effet, qu'il y a quelque chose qui vaut mieux qu'elle. D'où il suit qu'il est impossible que la béatitude suprême de l'homme consiste dans l'opération qui a pour objet, ou lui-même, ou d'autres substances supérieures, pourvu qu'il y ait quelque chose de meilleur qui puisse servir d'objet à l'opération de l'ame humaine. Or l'opéra-

---

quia vires sensitivæ corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, quæ circa corporalia operatur, consequens est quod neque in operationibus sensitivæ partis ultima hominis felicitas consistit, puta in quibuscunque delectationibus carnis.

Habet etiam intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculativum intellectum, et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens fit, quod nec in propria ipsa operatione intellectus speculativi vel practici, quæ corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas et perfectio possit poni. Similiter etiam nec in operatione intellectus humani, qua in seipsam anima reflectitur duplici ratione. Primo quidem, quia anima secundum se considerata non est beata : alioquin non oporteret eam operari propter beatitudinem acquirendam. Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo quod sibi intendit. Secundo, quia felicitas est ultima perfectio hominis, ut supra dictum est. Cum autem perfectio animæ in propria operatione ejus consistat, consequens est ut ultima perfectio ejus attendatur secundum optimam ejus operationem, quæ quidem est secundum optimum objectum; nam operationes secundum objecta specificantur. Non autem anima est optimum in quod sua operatio tendere potest. Intelligit enim aliquid esse melius se : unde impossibile est quod ultima beatitudo hominis consistat in operatione qua sibi intendit, vel quibuscunque aliis superioribus substantiis, dummodo eis sit aliquid melius, in quod humanæ animæ operatio tendere possit. Tendit autem operatio hominis in quodcunque bonum, quia

tion de l'homme se porte vers toute espèce de bien, car c'est le bien universel que l'homme désire, puisqu'il embrasse le bien universel par l'entendement; c'est pourquoi, dans quelque degré que se présente le bien, l'opération de l'intellect humain et par conséquent de la volonté, s'étend jusqu'à lui. Or le bien se trouve éminemment en Dieu, qui par son essence est bon, et le principe de toute bonté. Il s'ensuit donc que la perfection dernière de l'homme et son bien final, consiste à s'attacher à Dieu, suivant ces paroles du Psaume LXXII : « Il m'est bon de m'attacher à Dieu. » Cette vérité devient évidente, si l'on considère le mode de participation des autres choses. Chaque homme, en effet, reçoit la réalité de cette qualification, par cela qu'il participe à l'essence même de l'espèce. Or nul n'est dit être homme parce qu'il ressemble à un autre homme, mais seulement parce qu'il participe à l'essence de l'espèce, participation à laquelle les hommes sont associés l'un par l'autre par voie de génération, le fils par le père. Or la béatitude ou le bonheur n'est autre chose que le bien parfait. Il faut donc que par la seule participation de la béatitude divine, qui est la bonté essentielle de l'homme, tous ceux qui participent à cette béatitude soient heureux, quoiqu'ils soient aidés les uns par les autres dans la recherche de cette béatitude. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son livre de la Vraie Religion, que « ce n'est pas en voyant les anges que nous sommes heureux, mais en voyant la vérité, qui nous les fait aimer et féliciter. » Or il arrive que l'esprit humain se porte vers Dieu de deux manières : la première, par lui-même ; la seconde, par une autre chose. Et d'abord par lui, comme, par exemple, lorsqu'il est vu en lui-même, et aimé par lui-même. En second lieu, par une autre chose, lorsque l'esprit s'élève vers Dieu par le moyen de ses créatures, suivant ces paroles

---

universale bonum est quod homo desiderat, cum per intellectum universale bonum apprehendat : unde ad quemcunque gradum se porrigit bonum, aliqualiter extenditur operatio intellectus humani, et per consequens voluntatis. Bonum autem summe invenitur in Deo, qui per essentiam suam bonus est, et omnis bonitatis principium : unde consequens est ut ultima hominis perfectio, et finale bonum ipsius sit in hoc quod Deo inhæret, secundum illud *Psalm.* LXXII : « Mihi adhærere Deo bonum est. » Hoc etiam manifeste apparet, si quis ad cæterarum rerum participationem inspiciat. Omnes enim singulares homines hujus prædicationis recipiunt veritatem, per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo, quod similitudinem participet alterius hominis, sed ex eo solo quod participant essentiam speciei, ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium. Beatitudo autem, sive felicitas, nihil est aliud quam bonum perfectum. Oportet igitur per solam participationem divinæ beatitudinis, quæ est essentialis bonitas hominis, omnes beatitudinis participes esse beatos, quamvis unus per alium ad tendendum ad beatitudinem adjuvetur. Unde Augustinus dicit in lib. *De verâ religione,* quod « neque nos videndo angelos beati sumus, sed videndo veritatem, qua ipsos diligimus et his congratulamur. » Contingit autem humanam mentem ferri in Deum dupliciter. Uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem, puta cum scilicet in seipso videtur et per seipsum amatur. Per aliud autem, cum ex creaturis ipsius animus elevatur in Deum, secundum illud *Rom.,* I : « Invisi-

de l'Epître aux Romains : « Les choses invisibles de Dieu sont comprises et vues par le moyen des choses créées. » Or il n'est pas possible que la béatitude parfaite consiste à se porter vers Dieu par le moyen d'une autre chose. D'abord, parce que la béatitude signifiant la fin de tous les actes humains, la vraie et parfaite béatitude ne peut pas consister en ce qui n'a pas la qualité de terme, mais bien de changement conduisant à la fin. Or la connoissance et l'amour de Dieu, opérés d'une manière médiate, se produisent par un certain mouvement de l'esprit humain, en tant qu'on va par une chose à une autre. Ce n'est donc pas en cela que se trouve la vraie et parfaite béatitude.

En second lieu, si la béatitude de l'esprit humain consiste à s'attacher à Dieu, il s'ensuit que la béatitude parfaite exige un attachement parfait à Dieu. Or il n'est pas possible que l'esprit humain s'attache parfaitement à Dieu par le moyen d'une créature quelconque, ni par la connoissance, ni par l'amour. Car toute forme créée est dans une incapacité infinie de représenter l'essence divine. Comme donc il n'est pas possible que les choses d'un ordre supérieur soient connues par une forme d'un ordre inférieur, une substance spirituelle, par exemple, par un corps, ou un corps céleste par un élément; de même il est beaucoup moins possible encore que l'essence de Dieu soit connue par une forme créée quelle qu'elle soit. Mais comme nous percevons d'une manière négative la nature des corps supérieurs en considérant les inférieurs, par exemple qu'ils ne sont ni pesants, ni légers, et comme en observant les corps, nous concevons cette idée négative qu'ils sont immatériels et incorporels; de même ce que nous connoissons de Dieu par le moyen des créatures, ce n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. De même la bonté d'une créature quelle

---

bilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Non est autem possibile ut perfecta beatitudo consistat in hoc quod aliquis per aliud in Deum tendit. Primo quidem, quia cum beatitudo significet omnium humanorum actuum finem, non potest vera beatitudo et perfecta consistere in eo quod habet rationem, non quidem termini, sed magis mutationis, in finem. Quod autem Deus per aliud agnoscatur et ametur, quodam humanæ mentis motu agitur, in quantum per unum in aliud devenitur. Non est ergo in hoc vera et perfecta beatitudo.

Secundò, quia si in hoc quod mens humana Deo inhæreat, ejus beatitudo consistat, consequens est ut perfecta beatitudo perfectam inhæsionem ad Deum requirat. Non autem est possibile ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhæreat, neque per cognitionem, neque per amorem. Quælibet enim forma creata in infinitum deficiens est à repræsentatione divinæ essentiæ. Sicut ergo non est possibile ut per formam inferioris ordinis cognoscantur ea quæ sunt superioris ordinis, puta per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus cœleste; ita multo minus possibile est ut per aliquam formam creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas negative percipimus, puta quod non sunt gravia neque levia, et per corporum considerationem negative de angelis concipimus, quod sunt immateriales vel incorporei; ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est. Similiter etiam quæcunque creaturæ bonitas quoddam minimum est respectu bonitatis divinæ,

qu'elle soit est quelque chose de minime par rapport à la bonté divine qui est une bonté infinie. C'est pourquoi les bonnes qualités des choses qui proviennent de Dieu et sont des bienfaits de lui, n'élèvent pas l'esprit jusqu'au parfait amour de Dieu. Il n'est donc pas possible que la vraie et parfaite béatitude consiste dans l'attachement de l'esprit à Dieu par le moyen d'une autre chose.

Troisièmement, la vraie béatitude ne consiste pas à se porter vers Dieu médiatement, parce que les choses moins connues le deviennent par celles qui sont mieux connues, et de même les choses moins bonnes se font aimer par celles qui le sont davantage. En conséquence comme Dieu est la vérité première, la souveraine bonté, souverainement susceptible d'être connu et aimé en lui-même, l'ordre naturel exige que tout soit connu et aimé par lui. Si donc il est nécessaire d'amener l'esprit de quelqu'un à la connaissance et à l'amour de Dieu par le moyen des créatures, cela vient de son imperfection. Il n'a donc pas encore atteint la parfaite béatitude, qui exclut toute imperfection. Il reste donc à dire que la béatitude parfaite consiste dans l'attachement de l'ame à Dieu par lui-même en le connoissant et en l'aimant. Et comme il appartient au roi de gouverner ses sujets, on dit régner dans l'homme ce qui règle tout le reste. De là vient que l'Apôtre nous donne cet avis dans l'Epître aux Romains, VI : « Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel. »

Comme donc il est requis pour la parfaite béatitude que Dieu soit connu et aimé par lui-même, afin que l'esprit soit élevé par lui aux choses supérieures, Dieu règne vraiment et parfaitement dans les bons. C'est pourquoi il est dit dans Isaïe, XLIX : « Le Dieu qui leur aura fait miséricorde les gouvernera, et les désaltérera dans des sources d'eau pure, » c'est-à-dire que par lui ils seront rassasiés de tous les biens les plus excellents. Il faut observer, en effet, que l'in-

---

quæ est bonitas infinita : unde bonitates in rebus provenientes à Deo, quæ sunt Dei beneficia, non sublevant mentem usque ad perfectum Dei amorem. Non est igitur possibile quod vera et perfecta beatitudo consistat in hoc quod mens Deo per aliud inhæreat.

Tertio, quia secundum rectum ordinem minus nota per ea quæ sunt magis nota cognoscuntur : et similiter ea quæ sunt minus bona per ea quæ sunt magis bona amantur. Quia igitur Deus est prima veritas, summa bonitas, secundum se summe cognoscibilis et amabilis est, hoc naturalis ordo habet, ut omnia cognoscantur, amentur per ipsum. Si igitur oportet alicujus mentem in Dei cognitionem et amorem per creaturas perduci, hoc ex ejus imperfectione contingit. Nondum ergo consecutus est perfectam beatitudinem, quæ omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo sit in hoc quod mens Deo per se inhæreat cognoscendo et amando. Et quia regis est subditos disponere et gubernare, illud in homine regere dicitur, secundum quod cætera disponuntur. Unde Apostolus monet, *Rom.*, VI : « Non regnet peccatum in vestro mortali corpore. »

Quia igitur ad perfectam beatitudinem requiritur, ut ipse Deus per se cognoscatur et ametur, ut per eum animus feratur ad alta, vere et perfecte in bonis Deus regnat. Unde dicitur *Isai.*, XLIX : « Miserator eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos, » scilicet per ipsum in quibuscunque

tellect concevant tout ce qu'il connoît par le moyen d'une espèce quelconque ou d'une forme, comme la vue extérieure voit une pierre par le moyen de la forme de la pierre, il n'est pas possible que l'entendement voie Dieu dans son essence par le moyen d'une espèce créée, ou d'une forme comme représentant l'essence divine. Nous voyons effectivement qu'une chose d'un ordre supérieur ne peut être représentée quant à son essence par l'espèce des choses d'un ordre inférieur. Donc comme Dieu surpasse tout ordre de la créature beaucoup plus qu'une substance spirituelle ne surpasse l'ordre des choses corporelles, il est impossible que Dieu soit vu dans son essence par le moyen de quelque espèce corporelle. La chose devient évidente en considérant ce que c'est que de voir une chose quelconque dans son essence. En effet ce n'est pas voir l'essence de l'homme que de voir quelque chose de ce qui convient essentiellement à l'homme, pas plus qu'en connoissant l'animal sans la qualité de raisonnable. Or tout ce qui est dit de Dieu lui convient essentiellement. Mais il n'est pas possible qu'une espèce créée représente Dieu suivant tout ce qui est dit de lui; car dans l'entendement créé il y a une autre espèce par le moyen de laquelle il conçoit la vie, la sagesse, et la justice, et toutes les autres choses semblables qui sont l'essence de Dieu. Il n'est donc pas possible que l'intellect créé reçoive la forme d'une espèce quelconque représentant l'essence divine de telle sorte que Dieu puisse être vu en elle par son essence.

Si au contraire on vouloit en admettre plusieurs, on porteroit atteinte à l'unité qui est la même chose que l'essence de Dieu. Il n'est donc pas possible que l'intellect créé soit élevé jusqu'à la vue de Dieu en lui-même par son essence au moyen d'une espèce créée et même

---

potissimis bonis reficientur. Est enim considerandum, quod cum intellectus per aliquam speciem seu formam intelligat omne quod novit, sicut etiam visus exterior per formam lapidis lapidem videt, non est possibile quod intellectus Deum in sua essentia videat per aliquam creatam speciem seu formam, quasi divinam essentiam repræsentantem. Videmus enim quod per speciem inferioris ordinis rerum non potest repræsentari res superioris ordinis quantum ad suam essentiam : unde fit quod per nullam speciem corporalem potest intelligi spiritualis substantia, quantum ad suam essentiam. Cum igitur Deus supergrediatur totum creaturæ ordinem, multo magis quàm spiritualis substantia excedat ordinem corporalium rerum, impossibile est quod per aliquam speciem corporalem Deus secundum suam essentiam videatur. Hoc etiam manifeste apparet, si quis consideret quid sit rem aliquam per suam essentiam videre. Non enim essentiam hominis videt, qui aliquid eorum quæ essentialiter homini conveniunt, apprehendit, sicut nec cognoscit essentiam hominis, qui cognoscit animal absque rationali. Quicquid autem de Deo dicitur, essentialiter convenit ei. Non est autem possibile quod una creata species repræsentet Deum, quantum ad omnia quæ de Deo dicuntur. Nam in intellectu creato alia est species, per quam apprehendit vitam, et sapientiam, et justitiam, et omnia alia hujusmodi quæ sunt Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus informetur aliqua una specie sic repræsentante divinam essentiam, quod Deus in ea per suam essentiam possit videri.

Si autem per multas deficiet unitas, quæ idem est quod Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per

de plusieurs. Il reste donc à dire qu'il faut pour cela que Dieu soit vu de l'intellect créé par son essence, que l'essence divine soit également vue par elle-même et non par une autre espèce, et cela par une certaine union de l'intellect créé avec Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Denis, dans le premier chapitre *Des noms de Dieu*, que « lorsque nous serons arrivés à la suprême béatitude par la manifestation de Dieu, nous serons complètement satisfaits par une certaine connoissance surintellectuelle de Dieu. » Or c'est un privilége particulier à l'essence divine que l'intellect puisse lui être uni sans aucune similitude, parce que l'essence divine est son propre être, ce qui ne convient à aucune autre forme. D'où il suit qu'il faut que toute forme soit dans l'intellect.

En conséquence si une forme quelconque, laquelle existant par elle-même, ne peut informer l'intellect, la substance d'un ange, par exemple, doit être connue par l'entendement d'un autre, il faut que cela se fasse par le moyen de quelque similitude d'elle-même qui informe l'intellect, ce qui n'est pas requis dans l'essence divine, qui est son propre être. Ainsi donc l'esprit devient heureux par la vision même de Dieu au moyen de l'association à l'intellection divine. Il faut donc que l'être qui comprend et l'être compris soient en quelque sorte unifiés; c'est pourquoi le règne de Dieu étant établi dans les saints, il arrivera que les saints seront associés à son règne. Aussi est-il dit d'eux dans le cinquième chapitre de l'Apocalypse : « Vous nous avez rendus rois et prêtres avec notre Dieu, et nous règnerons sur la terre. » On appelle, en effet, royaume des cieux le règne de Dieu dans les saints, et celui des saints avec Dieu, suivant ces paroles de saint Matthieu, IV : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche, » d'après cette façon de parler suivant laquelle on dit que Dieu est dans le ciel, non qu'il soit renfermé dans des cieux matériels, mais afin de

---

suam essentiam aliqua una specie creata, vel etiam pluribus. Relinquitur ergo quod oportet ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato, quod ipsa divina essentia per seipsam, non per aliam speciem videatur, et hoc per quamdam unitionem intellectus creati ad Deum. Unde Dionysius dicit, I. cap. *De div. Nominibus*, quod « quando beatissimum consequemur finem Dei apparitione, adimpleti erimus per quamdam superintellectualem cognitionem ad Deum. » Est autem hoc singulare divinæ essentiæ, ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est ejus esse, quod nulli alii formæ competit. Unde oportet quod omnis forma sit in intellectu.

Et ideo si aliqua forma, quæ per se existens non potest esse informativa intellectus, puta substantia angeli, cognosci debeat ab intellectu alterius, oportet quod hoc fiat per aliquam ejus similitudinem intellectum informantem, quod non requiritur in divina essentia, quæ est suum esse. Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Oportet igitur intelligens et intellectum esse quodammodo unum : et ideo Deo regnante in sanctis, et ipsi etiam cum Deo conregnabunt. Et ideo ex eorum persona dicitur *Apoc.*, V : « Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram. » Dicitur enim hoc regnum, quo Deus regnat in sanctis, et sancti cum Deo, regnum cœlorum, secundum illud *Matth.*, IV : « Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum, » eo modo loquendi quo esse in cœlo Deo attribuitur, non quia corporalibus cœlis contineatur,

désigner par là son élévation au-dessus de toute créature, de même que les cieux sont élevés au-dessus de toute créature matérielle, suivant ce passage du psaume CXII : » Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire domine les cieux. » C'est donc dans ce sens que la béatitude des saints est appelée le royaume des cieux, non pas que leur récompense se trouve dans des cieux matériels, mais bien dans la contemplation de la nature surcéleste. De là vient qu'il est dit des anges dans le dix-huitième chapitre de saint Matthieu : « Leurs anges dans le ciel voient toujours la face de mon Père qui est au ciel. » C'est pourquoi saint Augustin dit dans son livre sur le Sermon sur la Montagne, en exposant ce qui est dit au cinquième chapitre de saint Matthieu : « Votre récompense est abondante dans le ciel. » Je ne pense pas qu'il faille entendre par cieux dans cet endroit les régions supérieures de ce monde visible ; car notre récompense ne doit pas être placée dans des choses sujettes à changement : « Mais je crois qu'il faut entendre par cieux le firmament spirituel où habite l'éternelle justice. » On appelle aussi vie éternelle ce bien final qui réside en Dieu dans le sens où l'on appelle vie l'action de l'ame qui vivifie : c'est pourquoi on distingue autant de modes de vie qu'il y a de genres d'actions de l'ame, parmi lesquelles l'action suprême est l'opération de l'intellect ; or suivant le philosophe l'action de l'intellect est la vie. Et parce que l'acte reçoit l'espèce par son objet, il s'ensuit que la vision de Dieu est appelée la vie éternelle, suivant ces paroles de saint Jean, XVII : « La vie éternelle consiste à vous connoître vous qui êtes le seul vrai Dieu. »

Ce bien final est aussi appelé compréhension, suivant ces paroles de l'Epître aux Philippiens, III : « Je poursuis ma course pour tâcher d'embrasser, etc.., » ce qui n'est pas dit dans ce sens que la compréhension emporte l'inclusion. Car effectivement ce qui est renfermé

---

sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem creaturam, sicut cœli eminent super omnem aliam creaturam corpoream, secundum illud *Psalm.* CXII : « Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus. » Sic igitur et beatitudo sanctorum regnum cœlorum dicitur, non quia eorum remuneratio sit in corporalibus cœlis, sed in contemplatione supercœlestis naturæ : unde et de angelis dicitur *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est. » Unde et Augustinus in lib. *De sermone Domini in monte*, dicit, exponens illud quod dicitur *Matth.*, V : « Merces vestra copiosa est in cœlis : » Non hic cœlos dici puto superiores partes hujus visibilis mundi. Non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est, sed in cœlis dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna justitia. » Dicitur etiam et hoc finale bonum, quod in Deo consistit, vita æterna, eo modo loquendi, quo actio animæ vivificantis dicitur vita : unde tot modi vitæ distinguuntur, quot sunt genera animæ actionum, inter quas suprema est operatio intellectus, et secundum Philosophum, actio intellectus est vita. Et quia actus ex objecto speciem accipit, inde est quod visio divinitatis vita æterna nominatur, secundum illud *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum. »

Hoc etiam finale bonum comprehensio nominatur, secundum illud *Philipp.*, III : « Sequor autem si quo modo comprehen-

dans une chose, y est tout entier et en totalité contenu. Or il n'est pas possible que l'intellect créé voie en totalité l'essence de Dieu, de manière à atteindre le mode complet et parfait de la vision divine, c'est-à-dire à voir Dieu autant qu'il est visible. Car Dieu est visible suivant l'éclat de sa vérité, qui est infinie, ce qui fait qu'il est infiniment visible, ce qui ne peut convenir à un intellect créé, dont la puissance intelligente est limitée. Il n'y a donc que Dieu seul qui, se concevant d'une manière infinie par la vertu infinie de son intellect, se comprend en totalité par sa conception. Or la compréhension est promise anx saints, en tant que par ce mot on conçoit une certaine possession. En effet, lorsqu'on poursuit quelqu'un, on est estimé l'avoir saisi, quand on a pu le retenir avec la main. C'est pourquoi « tant que nous sommes dans notre corps, » comme il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, XV, « nous sommes éloignés de Dieu. » C'est, en effet, par la foi que nous cheminons et non par l'espèce. Et ainsi nous allons à lui comme à quelque chose d'éloigné. Mais lorsque sa présence nous sera devenue sensible par l'espèce, nous le posséderons en nous : de là vient que, dans le Cantique des Cantiques, III, l'épouse, cherchant le bien-aimé de son ame, dit après l'avoir enfin trouvé : « Je le tiens, et il ne m'échappera plus. » Or elle possède le bien final éternel, et la joie complète dont nous avons parlé. C'est pour cela que Notre-Seigneur dit dans saint Jean, XVI : « Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite. » Or une joie parfaite ne peut venir d'une créature quelconque, mais de Dieu seul, en qui réside la plénitude de la bonté. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit encore au serviteur fidèle : « Entrez dans la joie de votre Seigneur, afin de participer à la joie qu'il procure, » selon ces paroles de Job, XXII : « Vous trouverez vos délices dans le Tout-

---

dam ; » quod quidem non dicitur eo modo loquendi, quo comprehensio inclusionem importat. Quod enim ab alio includitur, totum et totaliter ab eo continetur. Non est autem possibile quod intellectus creatus Dei essentiam totaliter videat, ita scilicet quod attingat ad completum et perfectum modum visionis divinæ, ut scilicet Deus videat quantum visibilis est. Est enim Deus visibilis secundum suæ veritatis claritatem, quæ infinita est, unde infinite visibilis est, quod convenire intellectui creato non potest cujus est finita virtus in intelligendo. Solus igitur Deus per infinitam virtutem sui intellectus se infinite intelligens, totaliter se intelligendo comprehendit seipsum. Repromittitur autem sanctis comprehensio prout comprehensionis nomen importat quamdam tensionem. Cum enim aliquis insequitur aliquem, dicitur comprehendere eum, quando potuerit eum manu tenere. Sic igitur « quamdiu sumus in corpore, » ut dicitur II. *Cor.*, V, « peregrinamur à Domino. Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Et ita in eum tendimus, ut in aliquid distans. Sed quando per speciem videbimus præsentialiter, eum in nobismetipsis tenebimus : unde *Cantic.*, III, sponsa quærens quem diligit anima sua, tandem vero eum inveniens dicit : « Tenui eum, nec dimittam. » Habet autem prædictum finale bonum perpetuum et plenum gaudium : unde Dominus dicit, *Joan.*, XVI : « Petite, et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit. » Non potest autem esse plenum gaudium de aliqua creatura, sed de solo Deo, in quo est tota plenitudo bonitatis : unde et Dominus dicit servo fideli : « Intra in gaudium Domini tui, ut scilicet de Domino

Puissant. » Et comme Dieu tire principalement sa joie de lui-même, le serviteur fidèle est dit entrer dans la joie de son maître, parce qu'il entre en participation de la joie de son maître, suivant ces promesses de Notre-Seigneur à ses disciples dans saint Luc, XXII : « Je m'occupe de votre règne, comme mon Père s'est occupé du mien ; vous serez admis à boire et à manger à ma table dans mon royaume. » Non pas que, dans la jouissance de ce bien final, les saints, déjà en possession de l'incorruptibilité, fassent usage des aliments corporels ; le terme de festin est employé pour exprimer qu'ils seront rassasiés de cette joie que Dieu trouve en lui-même, et les saints en lui seul. Il faut donc considérer la plénitude de la joie non-seulement quant à son objet, mais encore relativement à la disposition du sujet qui en jouit, qui doit avoir présent l'objet de sa joie, et rapporter par l'amour toute son affection à la cause de cette joie. Or nous avons déjà fait voir que, par la vision de l'essence divine, un esprit créé jouit de la présence de Dieu ; et cette vision enflamme aussi complètement l'affection du feu de l'amour divin. En effet, si une chose est aimable en raison directe de sa beauté et de sa bonté, suivant saint Denis, *De divinis Nominibus*, chap. 4, « il est impossible de voir sans l'aimer, Dieu qui est l'essence même de la beauté et de la bonté. » En conséquence, la vision parfaite qu'on en a produit pour lui un amour parfait. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire sur Ezéchiel : « La flamme de l'amour divin qui prend naissance ici-bas deviendra une immense fournaise par la vision de son objet. » Or la joie qu'on éprouve de la présence d'un être qu'on aime est d'autant plus grande qu'on l'aime davantage ; c'est ce qui fait que cette joie tire sa perfection non-seulement de son objet, mais encore de son sujet. Cette joie consomme la béatitude humaine. Aussi saint Augustin dit-il dans le dixième

---

tuo gaudeas, » secundum illud *Job*, XXII : « Super omnipotententem deliciis afflues. » Et quia Deus præcipue de seipso gaudet, dicitur servus fidelis intrare in gaudium domini sui, scilicet in quantum intrat ad gaudium quo dominus ejus gaudet, secundum quod alibi Dominus discipulis, *Luc.*, XXII, promittit, dicens : « Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo. » Non quod in illo finali bono corporalibus cibis sancti utantur incorruptibiles jam effecti, sed per mensam significatur refectio gaudii quod habet Deus de seipso, et sancti de eo. Oportet ergo plenitudinem gaudii attendi non solum secundum rem de qua gaudetur, sed secundum dispositionem gaudentis, ut scilicet rem de qua gaudet, præsentem habeat, et totus affectus gaudentis per amorem feratur in gaudii causam. Jam autem ostensum est, quod per visionem divinæ essentiæ mens creata præsentialiter tenet Deum : ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile in quantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium, *De div. Nomin.*, cap. IV : « Impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absque amore videatur. » Et ideo ex perfecta ejus visione sequitur perfectus amor : unde et Gregorius dicit *super Ezech.* : « Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. » Tanto autem majus est gaudium de aliquo præsentialiter habito, quanto magis amatur ; unde sequitur quod illud gaudium sit plenum, non tantum ex parte rei de qua gaudetur, sed etiam ex

livre de ses Confessions que « la béatitude est la joie produite par la vérité. »

Il faut considérer en outre que Dieu, étant l'essence même de la bonté, est par conséquent le bien de tout bien : d'où il suit qu'en le voyant on a la vue de tout ce qui est bien, selon ces paroles du Seigneur à Moïse, Exode, XXXIII : « Je vous montrerai tout bien. » Conséquemment donc en le possédant on possède tout bien, suivant ces paroles du livre de la Sagesse, VII : « Tous les biens me sont venus avec elle. » Ainsi donc, dans la possession de ce bien final, en voyant Dieu nous posséderons pleinement tous les biens; c'est pour cela que Notre-Seigneur, dans saint Matthieu, XXIV, promet au serviteur fidèle « de l'établir sur tous ses biens. » Mais comme le mal est opposé au bien, la présence du bien universel et absolu exclura nécessairement le mal. « Il n'y a pas, en effet, de commensalité entre la justice et l'iniquité, et la lumière ne s'associe pas aux ténèbres, » comme il est dit dans la deuxième Epître aux Corinthiens, VI. Ainsi donc, dans ce bien final qui mettra en possession de tout bien, il n'y aura pas seulement une satisfaction parfaite; il y aura encore un complet repos et une pleine sécurité par l'exemption de tout mal, selon ces paroles des Proverbes, I : « Celui qui m'écoutera, obtiendra un repos tranquille, des jouissances incomparables, et toute sécurité contre les maux. » Une autre conséquence, c'est qu'il y aura là une paix absolue et universelle. En effet, ce qui met obstacle à la paix de l'homme, c'est ou les sollicitudes intérieures, lorsqu'il désire quelque chose qu'il n'a pas, ou la peine qui lui revient des maux qu'il éprouve ou qu'il craint; mais dans l'état dont il est question, il n'y a nulle place à la crainte. Les désirs inquiets cesseront, en effet, par la possession complète de tout bien;

---

parte gaudentis. Et hoc gaudium est humanæ beatitudinis consummativum : unde et Augustinus dicit, X. *Confess.*, quod « beatitudo est gaudium de veritate. »

Est autem ulterius considerandum, quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonum est omnis boni; unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod Dominus dicit Moysi, *Exod.*, XXXIII : « Ego ostendam tibi omne bonum. » Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud *Sap.*, VII : « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. » Sic igitur in illo finali bono videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam; unde et fideli servo repromittit Dominus *Matth.*, XXIV, quod « super omnia bona sua constituet eum. » Quia vero malum bono opponitur, necesse est ut ad præsentiam omnis boni malum universaliter excludatur. « Non est enim participatio justitiæ cum iniquitate, nec societas lucis ad tenebras, » ut dicitur II. *Cor.*, VI. Sic igitur in illo finali bono non solum aderit perfecta sufficientia habentibus omne bonum, sed etiam aderit plena quies, et securitas per immunitatem omnis mali, secundum illud *Prov.*, I : « Qui me audiet, absque terrore quiescet, et abundantia perfruetur . terrore malorum sublato. » Ex hoc autem ulterius sequitur, quod sit ibi futura omnimoda pax. Non enim impeditur pax hominis nisi vel per interiorum desideriorum inquietudinem, dum desiderat habere quæ nondum habet, vel per aliquorum malorum molestiam, quæ vel patitur vel pati timet, ibi autem nihil timetur. Cessabit enim inquietudo desiderii propter plenitudinem omnis boni. Cessabit etiam omnis molestia exterior per

et l'éloignement de tout mal mettra également fin à la peine extérieure; il n'y aura donc plus qu'une parfaite et paisible tranquillité. C'est la raison qui fait dire à Isaïe, XXXIII : « Mon peuple se reposera dans une paix délicieuse, » ce qui exprime la perfection de la paix. Pour montrer la cause de cette paix il ajoute : « Et sous les tentes de la confiance, » qui se produira par l'éloignement de la crainte des maux dans une opulente tranquillité, qui est une partie intégrante de la pleine affluence de tout bien. Or la perfection de ce bien final aura une durée perpétuelle. En effet, elle ne pourra être altérée par la défectuosité des biens dont l'homme jouira, parce qu'ils sont éternels et incorruptibles; c'est pourquoi il est dit dans Isaïe, XXXIII : « Vos yeux verront Jérusalem, l'opulente cité, la tente qui n'est pas susceptible de déplacement. » Le prophète en donne immédiatement la raison : « Parce que ce sera la demeure spéciale de notre grand Roi, de notre Dieu. » Toute la perfection de cet état consistera donc dans la jouissance de l'éternité divine. De même cet état ne peut être altéré par la corruption de ceux qui en jouiront, parce qu'ils seront ou naturellement incorruptibles, comme les anges, ou auront obtenu l'incorruptibilité, comme les hommes. « *Car il faut que notre nature* corruptible soit revêtue d'incorruptibilité, » ainsi qu'il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, XV. C'est pourquoi il est encore dit dans l'Apocalypse : « Je ferai de celui qui sera vainqueur une des colonnes du temple de mon Dieu, et il n'en sortira plus. » Cet état ne pourra pas non plus cesser par un dégoût de la volonté humaine, parce que plus l'on voit Dieu, qui est l'essence de la bonté, plus on est nécessairement porté à l'aimer, et plus on doit désirer d'en jouir, suivant ces paroles de l'Ecclésiastique, XXIV : « Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore

---

absentiam omnis mali; unde relinquitur quod ibi sit perfecta pacis tranquillitas. Hinc est quod dicitur *Esaiæ*, XXXIII : « Sedebit populus meus in pulchritudine pacis, » per quod pacis perfectio designatur, et ad ostendendum causam pacis subditur : « et in tabernaculis fiduciæ, » quæ scilicet erit subtracto timore malorum in requie opulenta, quæ pertinet ad affluentiam omnis boni. Hujus autem finalis boni perfectio in perpetuum durabit. Non enim poterit deficere per defectum bonorum quibus homo fruetur, quia sunt æterna et incorruptibilia; unde dicitur *Esa.*, XXXIII : « Oculi tui videbunt Hierusalem civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit. » Et postmodum subditur causa : « Quia solummodo ibi erit magnificus Dominus Deus noster. » Tota enim illius status perfectio erit in fruitione divinæ æternitatis. Consimiliter etiam non poterit ille status deficere per corruptionem ibidem existentium, quia vel sunt naturaliter incorruptibiles, sicut angeli, vel in incorruptionem transferentur, sicut homines. « Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, » ut dicitur I. *Cor.*, XV. Unde et *Apoc.*, III dicitur : « Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius. » Nec etiam poterit ille status deficere, per hoc quod voluntas hominis fastidiendo se avertat, quia quanto Deus, qui est bonitatis essentia, magis videtur, tanto necesse est, ut magis ametur, unde et magis ejus fruitio desiderabitur, secundum illud *Eccli.*, XXIV : « Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient. » Propter quod et de angelis Deum videntibus dicitur I. *Petr.*, I :

soif. » C'est pour cela qu'il est dit dans la première Epître de saint Pierre, I, des anges qui voient Dieu : « Celui dont la vue fait l'objet du désir des anges. » Cet état ne sera pas détruit par les attaques d'un ennemi quelconque, parce qu'il sera à l'abri de tout mal, selon ces paroles d'Isaïe, XXXV : « Il n'y aura point là de lion, c'est-à-dire, le démon, la bête farouche, c'est-à-dire, l'homme méchant n'y montera point, et ne s'y trouvera point. » C'est pourquoi Notre-Seigneur dit, dans saint Jean, X, en parlant de ses brebis, « qu'elles ne périront jamais, et que personne ne les lui ravira. » Cet état ne cessera pas non plus, parce que Dieu en exclura quelques-uns. Ce ne sera pas, en effet, pour une faute quelconque qu'on sera exclu de ce lieu, puisque la faute ne sera pas possible dans un lieu où il n'existera aucun mal, d'où il est dit dans Isaïe, LX : « Tous les justes sont votre peuple. » Ce ne sera pas non plus par l'élévation à un bien supérieur, comme il arrive quelquefois dans ce monde, où Dieu prive les justes des consolations spirituelles et de ses autres bienfaits, afin qu'ils les recherchent avec plus d'avidité, et reconnaissent leur infirmité ; parce que cet état n'est pas un état d'amendement ou de progrès, mais de perfection finale. C'est pour cela que Notre-Seigneur dit, au chapitre VI de saint Jean : « Je ne repousserai point celui qui vient à moi. » Cet état mettra donc en possession de la perpétuité de tous ces biens, selon ces paroles du cinquième Psaume : « Leur allégresse sera éternelle, et vous habiterez en eux. » Ce règne dont nous avons parlé, est donc la béatitude parfaite, puisqu'il confère la jouissance immuable de tous les biens. Et comme les hommes désirent naturellement le bonheur, c'est pour eux une indispensable nécessité de désirer le règne de Dieu.

« In quem desiderant angeli prospicere. » Similiter etiam non deficiet ille status per hostis alicujus impugnationem, quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud *Esaiæ*, XXXV : « Non erit ibi leo, id est, diabolus impugnans, et mala bestia, id est, malus homo non ascendet per eam, nec invenientur ibi, » unde et Dominus dicit *Joan.*, X de ovibus suis, quod « non peribunt in æternum, et quod non rapiet eas quisquam de manu sua. » Sed nec finiri poterit ille status per hoc quod à Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repelletur propter culpam, quæ omnino non erit, ubi deerit omne malum ; unde dicitur *Esaiæ*, LX : « Populus tuus omnes justi ; » neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam justis spirituales consolationes subtrahit, et alia sua beneficia, ut avidius quærant, et suum defectum recognoscant ; quia status ille non est emendationis aut profectus, sed perfectionis finalis ; et ideo Dominus dicit *Joan.*, VI : « Eum qui venit ad me, non ejiciam foras. » Habebit igitur status ille omnium prædictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud *Psal.* V : « In æternum exultabunt, et habitabis in eis. » Est igitur prædictum regnum beatitudo perfecta, utpote immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab hominibus, consequens est quod regnum Dei ab omnibus desideretur.

CHAPITRE X.

Qu'il est possible d'obtenir ce règne.

Il faut prouver maintenant que l'homme peut arriver à ce royaume, autrement il seroit inutile d'espérer et de demander. Et, d'abord, la chose paroît possible d'après la promesse divine. Notre-Seigneur dit, en effet, dans saint Luc, XII : « Ne craignez rien, foible troupeau, parce qu'il a plu à votre Père de vous octroyer un royaume. » Or le bon plaisir divin atteint toujours le but qu'il se propose, suivant ces paroles d'Isaïe, XLVI : « Mes desseins sont immuables, et ma volonté s'accomplira tout entière. » — « Qui, en effet, peut résister à sa volonté, » comme il est dit dans l'Epître aux Romains, IX. En second lieu, on peut montrer la possibilité de cela par un exemple évident....

Saint Thomas n'a pu achever son Compendium théologique. Une mort fatale et imprévue l'a malheureusement contraint de le laisser incomplet.

L'Abbé VEDRINE.

Remarquez que le précédent Opuscule est transposé ; il devrait être le troisième, et le suivant le second.

CAPUT X.

Quod regnum obtineri est possibile.

Oportet autem ulterius ostendere, quod homo ad illud regnum pervenire possit, alioquin frustra speraretur et peteretur. Primo autem apparet hoc esse possibile promissione divina. Dicit enim Dominus *Luc.*, XII : « Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum. » Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud *Esai.*, XLVI : « Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. » — « Voluntati enim ejus quis resistit ? » ut dicitur *ad Rom.*, IX. Secundo, ostendit hoc esse possibile ex evidenti exemplo...

Hucusque compilavit S. Thomas de Aquino brevem compilationem Theologiæ, sed, proh dolor ! morte præventus, eam sic incompletam dimisit.

Adverte quod præcedens Opusculum transpositum est, deberet enim esse tertium in ordine, sequens autem secundum.

OPUSCULE III.

TÉMOIGNAGE DE SAINT THOMAS SUR QUELQUES ARTICLES CONTRE LES GRECS, LES ARMÉNIENS ET LES SARRASINS AU CHANTRE D'ANTIOCHE.

CHAPITRE PREMIER.

Le bienheureux apôtre Pierre, qui a reçu du Seigneur la promesse que l'Eglise seroit fondée sur sa confession, que les portes de l'enfer ne prévaudroient point contre elle, et que la foi de cette Eglise qui lui seroit confiée, persisteroit, inviolable, contre ces mêmes portes de l'enfer, adresse en ces termes la parole aux fidèles de Jésus-Christ, Ep. I, chap. 3 : « Sanctifiez le Christ dans vos cœurs, » de sorte que, par la stabilité de la foi, après avoir établi dans nos cœurs un tel fondement, nous puissions être en sûreté contre les attaques et les railleries des infidèles; ce qui lui fait ajouter : « Soyez prêts à satisfaire quiconque vous demandera la raison de l'espérance qui est en vous. » La foi chrétienne, qui consiste surtout à confesser la sainte Trinité, place sa principale gloire dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ; « car si le Verbe de la croix, comme le dit saint Paul, I. Cor., chap. I, est une folie pour ceux qui périssent, pour ceux toutefois qui se sauvent, il est la vertu de Dieu. » Notre espérance consiste aussi dans deux choses : d'abord en ce que nous attendons après la mort la béatitude future. Ce sont donc là, comme vous l'affirmez, les choses que combattent les Sarrasins, les choses

OPUSCULUM III.

EJUSDEM DOCTORIS DIVI THOMÆ DECLARATIO QUORUMDAM ARTICULORUM CONTRA GRÆCOS, ARMENOS, ET SARACENOS AD CANTOREM ANTIOCHENUM.

CAPUT I.

Beatus Petrus Apostolus, qui promissionem accepit à Domino, ut super ejus confessione fundaretur Ecclesia, contra quam portæ inferorum prævalere non possent, ut contra hujusmodi portas inferorum Ecclesiæ sibi commissæ fides inviolata persisteret, fideles Christi alloquitur dicens I. *Petr.*, III : « Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris, » scilicet per fidei firmitatem, quo fundamento in corde collocato contra omnes impugnationes aut irrisiones infidelium tuti esse poterimus. Unde etiam subdit : « Parati ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, spe. » Fides autem christiana principaliter consistit in confessione Sanctæ Trinitatis, et specialiter gloriatur in cruce Domini Nostri Jesu Christi. Nam verbum crucis, ut Paulus dicit I. *Cor.*, I : « Et si pereuntibus stultitia sit, his tamen qui salvi fiunt, id est, nobis, virtus Dei est. » Spes etiam nostra in duobus consistit, scilicet in eo quod expectatur post mortem, et in auxilio Dei, quo in hac vita juvamur ad futuram beatitudinem per opera liberi arbitrii prome-

desquelles ils se moquent. Les Sarrasins se raillent, dites-vous, de ce que nous appelons le Christ Fils de Dieu, puisque Dieu n'eut jamais d'épouse. Ils nous tiennent aussi pour insensés, parce que nous confessons trois personnes en Dieu; convaincus par là que nous admettons trois Dieux. De ce que nous disons que le Christ Fils de Dieu a été crucifié pour le salut du genre humain, ils se raillent encore de nous; car, disent-ils, si Dieu est tout-puissant, il a pu sauver le genre humain sans la mort de son Fils; il a dû établir l'homme dans une position telle, qu'il lui fût impossible de pécher. Ils reprochent aussi aux chrétiens de manger leur Dieu à l'autel; et le corps du Christ, disent-ils, quand il seroit aussi grand qu'une montagne, devroit depuis longtemps déjà être consommé. Les Grecs et les Arméniens, affirmez-vous aussi, errent sur l'état des ames après la mort, disant qu'elles ne sont, après la mort, ni punies ni récompensées jusqu'au jugement, mais qu'elles sont pour ainsi dire séquestrées; car, privées de leurs corps, il n'y a pour elles ni châtiments ni récompenses. Ils fondent leur erreur sur ce que dit le Seigneur dans l'Evangile : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. » Quant au mérite qui provient du libre arbitre, vous assurez que les Sarrasins, comme les autres infidèles, le nient; que de la prescience, ou disposition divine, ils tirent la nécessité des actes humains, affirmant que l'homme ne peut ni pécher ni mourir que d'après ce que Dieu a disposé de lui, et que chacun porte écrit sur son front ce qui doit lui arriver.

Vous demandez sur ces points des raisons morales et philosophiques admises par les Sarrasins. Il paroît, en effet, inutile de produire des autorités contre ceux qui ne les admettent pas. Dans l'intention de satisfaire à votre demande, qui paroît venir d'un désir pieux; afin que, suivant la doctrine de l'Apôtre, vous soyez à même de rendre

---

rendam. Hæc ergo sunt, quæ ut tu asseris, ab infidelibus impugnantur et irridentur. Irrident enim Saraceni, ut tu dicis, quod Christum Dei Filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat, et reputant nos insanos, quod tres personas confitemur in Deo, etiam per hoc existimantes, nos tres Deos profiteri. Irrident etiam quod Christum Dei Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum, quia si Deus omnipotens, potuit absque Filii sui passione genus humanum salvare, potuit sic instituere hominem, ut peccare non posset. Improperant etiam Christianis, quod in altari comedunt Deum suum, et quod corpus Christi si esset ita magnum sicut mons, jam deberet esse consumptum. Circa statum vero animarum post mortem asseris errare Græcos et Armenos dicentes, quod animæ post mortem usque ad diem judicii nec puniuntur, nec præmiantur, sed sunt quasi in sequestro, quia nec pœnam nec præmium debent habere sine corpore. Et in sui erroris assertionem inducunt, quod Dominus in Evangelio dicit : « In domo Patris mei mansiones multæ sunt; » circa meritum vero quod ex libero arbitrio dependet, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex præscientia vel ordinatione divina, dicentes, quod homo non potest mori nec etiam peccare, nisi sicut Deus ordinavit de homine, et quod quælibet persona suum eventum habet scriptum in fronte. Super quibus petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videtur authoritates inducere contra eos, qui authoritates non recipiunt. Tuæ igitur petitioni, quæ ex pio desiderio videtur procedere, ut sis,

raison de votre foi à quiconque vous le demandera, je m'en vais vous exposer quelques raisons faciles, suivant que le comportera la matière, sur les points énoncés plus haut, lesquels néanmoins j'ai traités ailleurs plus au long.

CHAPITRE II.

Manière de discuter avec les infidèles.

Je veux d'abord vous avertir que, dans vos discussions avec les infidèles, sur les articles de la foi, il est inutile de tenter de les prouver par des raisons nécessaires. Ce seroit déroger à la sublimité de la foi, dont la vérité ne surpasse pas seulement l'intelligence humaine, mais même celle des anges. Pour nous, nous les croyons, comme révélés par Dieu lui-même. Toutefois, comme ce qui procède de la vérité souveraine ne sauroit être faux, il s'ensuit que ce qui n'est pas faux ne peut être combattu par des raisons nécessaires. Or comme notre foi ne peut pas être prouvée par des raisons nécessaires, parce qu'elle surpasse l'intelligence humaine, de même sa vérité ne sauroit être combattue par des raisons absolues. Le chrétien qui discute sur les articles de la foi doit donc toujours se proposer pour but, non pas de prouver la foi, mais bien de la défendre; ce qui fait que le bienheureux Pierre ne dit pas : Soyez toujours prêts à prouver, mais bien à satisfaire, afin de démontrer rationnellement par là que ce que la foi catholique professe n'est pas faux.

CHAPITRE III.

Comment il faut entendre la génération dans la Divinité.

Nous devons d'abord considérer que la dérision par laquelle nos adversaires cherchent à nous ridiculiser, quand nous posons en prin-

---

juxta apostolicam doctrinam, paratus, ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens, aliqua facilia, secundum quod materia patietur, super præmissis tibi exponam, quæ tamen alibi diffusius pertractavi.

CAPUT II.

Qualiter sit disputandum contra infideles.

De hoc tamen primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cujus veritas non solum humanas mentes, sed etiam angelorum excedit; à nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod à summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec necessaria ratione impugnari valet, quod falsum non est, fides nostra necessariis rationibus sicut probari non potest, quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere Christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat; unde et beatus Petrus non dicit : Parati semper ad probationem, sed ad satisfactionem, ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum, quod fides catholica confitetur.

CAPUT III.

Qualiter in divinis sit accipienda generatio.

Primum igitur considerandum est deri-

cipe que le Christ est Fils du Dieu vivant, comme s'il avoit eu une épouse, est souverainement absurde et ridicule en elle-même. Comme ils sont charnels, leurs pensées ne peuvent être que celles de la chair et du sang. Il appartient à toute personne sage de considérer que tout ce qui existe n'a pas le même mode de génération, mais que l'on trouve, dans chaque chose, un mode de génération en rapport avec sa nature. Dans les animaux, la génération a lieu par l'union du mâle et de la femelle; dans les plantes, par pullulation ou génération; dans les autres êtres, par des modes différents. Mais la nature de Dieu n'est pas charnelle : il ne peut donc pas chercher une femme, avec laquelle il ait des rapports pour engendrer; sa nature, au contraire, est spirituelle, intellectuelle; bien plus, elle est au-dessus de toute nature intellectuelle. Il faut donc admettre en lui un mode de génération tout-à-fait en rapport avec sa nature intellectuelle. Quoique notre intelligence soit inférieure à l'intelligence divine, nous ne pouvons parler de celle-ci que d'après la similitude des actes que nous trouvons dans notre propre intelligence. Quelquefois notre intellect a seulement la puissance de comprendre, d'autres fois il l'exerce. Mais toutes les fois qu'il l'exerce, il forme quelque chose d'intelligible qui est pour ainsi dire son enfant; ce qui le fait appeler conception de l'esprit. Et c'est cette conception intérieure que la voix exprime extérieurement; d'où comme la voix qui exprime extérieurement s'appelle verbe extérieur, de même la conception intérieure de l'esprit, exprimée par le verbe extérieur, s'appelle verbe intellectuel ou verbe de l'esprit. Cette conception de notre esprit n'est pas l'essence même de cet esprit, mais quelque chose qui lui est accidentel; car il ne nous appartient pas de comprendre l'intellect comme nôtre; dans ce cas, il n'existeroit que quand il comprend activement. Par conséquent,

---

sibilem esse irrisionem qua nos irrident, quod ponimus Christum Filium Dei vivi, quasi Deus uxorem habuerit. Cum enim carnales sint, non possunt nisi ea quæ sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem generationis modus in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suæ naturæ. In animalibus quidem per maris et fœminæ commixtionem; in plantis vero per pullulationem seu generationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturæ, ut fœminam requirat, cui commisceatur ad prolis generationem, sed est spiritualis naturæ, sive intellectualis, imo magis super omnem intellectualem. Est ergo in eo accipienda generatio secundum quod convenit intellectuali naturæ. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino, nisi secundum similitudinem eorum quæ in intellectu nostro invenimus. Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quædam proles ipsius; unde et mentis conceptus nominatur. Et hoc quidem est, quod voce exteriori significatur; unde sicut vox significans, verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatum, dicitur verbum intellectus seu mentis. Hic autem mentis nostræ conceptus non est ipsa mentis nostræ essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse intellectus, alioquin nunquam intellectus esset, quin actu intelligeret. Verbum igitur nostri intellectus

le verbe de notre intellect, par une certaine similitude, peut être appelé produit de la conception, surtout lorsqu'il se comprend lui-même, en tant qu'il est une certaine similitude de l'intellect procédant par une force intellectuelle, comme le fils a une certaine ressemblance avec le père, procédant de sa puissance génératrice. Il ne nous est pourtant pas permis, proprement, d'appeler le verbe de notre intellect progéniture ou fils, parce qu'il n'est pas de même nature que notre intellect. On ne peut pas donner le nom de fils à tout ce qui procède de quelqu'un, quand même il y auroit similitude avec lui, car alors il faudroit donner le nom de fils à son portrait peint par soi-même. Pour qu'un être soit considéré comme fils, il faut qu'il ressemble à celui duquel il procède, et qu'il soit de la même nature.

Mais, comme en Dieu il n'y a pas de différence entre comprendre et être soi-même, il s'ensuit que le Verbe conçu dans l'intelligence divine n'est pas quelque chose d'accidentel ou d'étranger à sa nature; mais par le fait même qu'il est Verbe, il a sa raison de procession de cet autre, et est comme la ressemblance de celui dont il est le Verbe : c'est ce que nous trouvons dans notre propre verbe. Ce Verbe de Dieu a cela de particulier, qu'il n'est rien d'accidentel, qu'il n'est point une portion quelconque de la Divinité, qui est simple; il n'est pas non plus quelque chose d'étranger à la nature divine, mais il est une espèce de complément subsistant dans la nature divine, et qui porte avec lui sa raison de procession d'un autre : sans cela, il est impossible de comprendre le Verbe. C'est ce que, dans le langage humain, on appelle le fils qui procède d'un autre et subsiste en ressemblance, dans la même nature, avec lui. Autant que nous pouvons exprimer les choses divines par la parole humaine, nous appelons Fils de Dieu le Verbe de l'intellect divin; nous donnons le nom de Père au

---

secundum quamdam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et præcipue cum intellectus seipsum intelligit, in quantum scilicet est quædam similitudo intellectus procedens ab intellectuali ejus virtute : sicut et filius habet similitudinem patris, procedens ab ejus generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est ejusdem naturæ, cujus est intellectus noster. Non autem omne quod procedit ab aliquo, etiamsi sit ei simile, dicitur filius, alioquin imago sui quam aliquis pingit, proprie filius diceretur. Sed ad hoc quod sit filius, requiritur quod procedens ab altero similitudinem habeat ejus à quo procedit, et sit ejusdem naturæ cum eo.

Quia vero in Deo non est aliud intelligere, quàm suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu ejus concipitur, est aliquod accidens, aut aliquid alienum, ab ejus natura, sed ex hoc ipso quod verbum est, habet rationem procedentis ab altero, et ut similitudo ejus cujus est verbum; hoc enim in verbo nostro reperitur. Sed istud verbum Dei habet ulterius quod non sit aliquod accidens, neque aliqua pars Dei, qui est simplex, neque aliquid alienum à divina natura, sed quoddam completum subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis; sine hoc enim verbum intelligi non potest. Hoc autem secundum humanæ locutionis consuetudinem nominatur Filius, quod procedit ab alio in similitudinem ejus subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, verbum intellectus divini Filium Dei nominamus; Deum, vero, cujus est verbum,

Dieu duquel procède le Verbe, et la procession du Verbe est la génération immatérielle et non charnelle du Fils, comme l'affirment les hommes charnels.

Mais il y a encore un autre point sur lequel la génération du Fils de Dieu, de laquelle il est ici question, surpasse toute génération humaine ; soit la génération matérielle, suivant laquelle l'homme naît de l'homme, soit la génération intellectuelle, suivant laquelle le verbe est conçu dans l'esprit humain. Dans l'un et l'autre cas, en effet, ce qui procède par génération est postérieur en temps à celui duquel il procède. De fait, le père n'engendre pas dès l'instant qu'il commence d'être ; il faut que d'un état imparfait il arrive à cet état parfait où il lui est possible d'engendrer. Dans la génération humaine, le fils ne naît pas immédiatement de l'acte générateur, parce que la génération charnelle consiste dans un certain changement, une certaine succession. Au point de vue intellectuel, l'homme n'est pas non plus, dès le principe, apte à former des conceptions intellectuelles ; il lui faut pour cela atteindre un certain état de perfection. De là, il suit qu'il ne comprend pas toujours activement, mais qu'il a seulement la puissance intellectuelle ; après cela, il passe à l'état intellectuel actif, puis il cesse encore de comprendre activement et demeure à l'état de puissance intelligente. Il suit donc de là que le verbe de l'homme lui est postérieur, et que quelquefois il cesse d'être avant lui. Il est de toute impossibilité que ces deux hypothèses puissent s'appliquer à Dieu, car il n'y a en lui ni changement, ni imperfection ; il n'y a pas même séparation entre la puissance de l'acte et l'acte lui-même, puisqu'il est un acte pur et premier. Le Verbe de Dieu lui est donc coéternel. Il y a encore un autre point sur lequel le Verbe divin diffère du nôtre. Il n'appartient pas à notre intellect de comprendre, par un acte unique et en même temps, toutes choses ; il ne le fait que par

---

nominamus Patrem, processum Verbi dicimus esse generationem Filii immaterialem, non autem carnalem, sicut carnales homines suspicantur. Est autem aliud in quo excedit prædicta Filii Dei generatio omnem generationem humanam sive materialem, secundum quam homo ex homine nascitur ; sive intelligibilem, secundum quam verbum accipitur in mente humana. In utraque enim illud quod per generationem procedit, invenitur posterius tempore eo à quo procedit. Pater enim non generat statim à principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum veniat, in quo generare possit. Nec iterum statim ut generationi operam dat, Filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione consistit et successione : secundum intellectum etiam non statim à principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formandos, sed postquam ad statum perfectionis venit. Unde non semper actu intelligit, sed potentia est intelligens tantum, et post fit intelligens actu, et iterum desinit actu intelligere, et remanet intelligens in potentia, vel habitu tantum. Sic ergo verbum homine posterius invenitur tempore, et desinit aliquando esse antequam homo. Impossibile est autem ista duo Deo convenire, in quo neque imperfectio neque mutatio locum habet, neque etiam exitus de potentia ad actum, cum sit actus purus et primus. Verbum ergo Dei coæternum est ipsi Deo. Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt à divino. Intellectus enim noster

des actes multiples et divers ; par conséquent, le verbe de notre intellect est multiple. Dieu, au contraire, comprend en même temps et par un seul acte tout ce qui existe, car il ne peut y avoir en lui qu'un seul acte intellectif, puisqu'il lui appartient d'être ; d'où il suit qu'il n'y a en lui qu'un seul Verbe.

Nous devons en dernier lieu considérer une autre différence entre le Verbe de Dieu et celui de l'homme, elle consiste en ce que le verbe de notre intellect n'est pas égal à la puissance de ce même intellect, ce qui fait que, lorsque nous concevons quelque chose par l'esprit, nous pouvons en concevoir une multitude d'autres ; de là, il découle, que le verbe de notre intellect est imparfait, qu'il peut y avoir composition en lui, et que de plusieurs verbes imparfaits, il peut en résulter un plus parfait ; comme quand notre intellect conçoit l'exposition ou définition d'une chose quelconque. Pour le Verbe de Dieu, il égale sa puissance, parce qu'il se comprend lui-même par sa propre essence, il comprend aussi toutes les autres choses. Il est évident par conséquent, que quelque grande que soit son essence, le Verbe est aussi grand qu'elle, car il conçoit par son essence, se comprenant lui-même et toutes les autres choses. Il est donc parfait, simple et égal à Dieu pour les raisons déjà exposées. Nous confessons qu'il est de même nature que le Père, qu'il lui est coéternel, qu'il est son Fils unique et parfait.

CHAPITRE IV.

Comment il faut entendre en Dieu la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils.

Il nous faut désormais considérer que toute connoissance entraîne avec elle une opération appétitive. Mais parmi les opérations appétitives, nous trouvons que l'amour en est toujours le principe ; enlevez-le, il n'y aura plus de joie pour celui qui acquiert l'objet de ses dé-

---

non simul intelligit omnia, neque unico sed pluribus et diversis; et ideo verba intellectus nostri sunt multa, sed Deus omnia simul intelligit, et unico actu, quia ejus intelligere non potest esse nisi unum, cum sit suum esse : unde sequitur quod in Deo sit unum verbum tantum. Ulterius est consideranda alia differentia, quod scilicet verbum intellectus nostri non adæquat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus, adhuc possumus alia multa concipere : unde verbum nostri intellectus imperfectum est, et in eo potest compositio accidere, dum ex multis imperfectis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem seu diffinitionem alicujus rei ; sed Verbum divinum adæquat virtutem Dei, quia per suam essentiam seipsum intelligit, et omnia alia : unde quanta est essentia, tantum est verbum, quod concipit per essentiam suam, se et omnia alia intelligendo. Est ergo perfectum simplex et æquale Deo, et hoc verbum Dei Filium nominamus ratione jam dicta, quod ejusdem naturæ cum Patre, et Patri coæternum unigenitum et perfectum confitemur.

CAPUT IV.

Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus sancti à Patre et Filio.

Est autem considerandum ulterius, quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium, quo sublato neque gaudium

sirs, ni de tristesse pour celui qui en est privé; enlevez donc l'amour, et, par une conséquence nécessaire, vous faites disparoître toutes les opérations appétitives qui se rapportent en quelque sorte à la tristesse ou à la joie. Comme en Dieu il existe une connoissance parfaite, nous devons aussi admettre en lui un amour parfait, dans lequel la procession s'exprime par l'opération appétitive, comme dans le Verbe elle s'exprime par l'opération intellectuelle. Il faut néanmoins remarquer une certaine différence entre l'opération intellectuelle et l'opération appétitive, car l'opération intellectuelle, comme toute opération tendant à la connoissance d'un objet, est en quelque sorte complétée par cette connoissance, car les choses qui font l'objet de nos connoissances subsistent en quelque manière dans celui qui les connoît, savoir les choses sensibles dans les sens, les choses intelligibles dans l'intellect. Quant à l'opération appétitive, elle est complétée par un certain mouvement vers les objets qui s'offrent à ses vœux. Pour celles dont le principe de leur mouvement est caché, on les dit spirituelles : c'est ce qui fait que les vents sont appelés des esprits, parce que le principe de leur mouvement est invisible. La respiration des artères dont le mouvement part d'un principe intrinsèque prend aussi le nom d'esprit, d'où, autant que nous pouvons convenablement exprimer les choses divines par les choses humaines, l'amour divin lui-même qui procède de Dieu a reçu le nom d'esprit.

En nous l'amour procède d'une double cause; tantôt il vient de la nature corporelle et matérielle, et c'est l'amour impur, parce qu'il trouble la pureté de l'esprit : tantôt, au contraire, il vient de la propriété de la nature spirituelle elle-même, comme quand nous aimons les biens intellectuels et qui conviennent à la raison, et c'est ici l'amour pur. L'amour matériel n'existe point en Dieu; c'est donc avec

erit, si adipiscitur aliquis quod non amat, neque tristitia, si impediatur ab eo quod amat, si videlicet amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes appetitivæ operationes, quæ quodammodo ad tristitiam et gaudium referuntur. Cum igitur in Deo sit perfecta cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem, in quo quidem processus secundum appetitivam operationem exprimitur, sicut et in verbo per operationem intellectus. Est autem attendenda differentia quædam inter intellectualem operationem et appetitivam; nam operatio intellectus, et omnis omnino cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu, et intelligibilia in intellectu. Operatio autem appetitiva completur secundum quemdam ordinem vel motum appetentis ad res appetitivi objectas. Ea vero quæ habent occultum principium sui motus, spiritus nomen accipiunt : sic enim venti spiritus dicuntur, quia eorum principium non apparet. Respiratio etiam arteriarum, quæ est motus ab intrinseco principio procedens, spiritus nomen accepit : unde convenienter, secundum quod divina humanis significari possunt, ipse divinus amor procedens spiritus nomen accepit. Sed in nobis amor ex duplici causa procedit, quandoque quidem ex corporea et materiali natura, quæ est amor immundus, quia per eum puritas mentis turbatur; quandoque autem ex ipsa proprietate naturæ spiritualis, sicut cum amamus intelligibilia bona, et quæ rationi conveniunt, et hic est amor purus. In Deo autem amor materialis locum non habet; convenienter igitur amorem ipsius non solum spiritum, sed Spiritum sanctum vo-

convenance que nous appelons son amour seulement esprit, mais Esprit saint; en l'appelant saint nous exprimons sa pureté. Il est manifeste, qu'il n'y a que ce que nous concevons par un acte intellectuel que nous pouvons aimer d'un amour saint. Mais la conception de l'intellect étant le Verbe, il faut que l'amour vienne du Verbe. Comme nous disons que le Verbe est le Fils de Dieu, il s'ensuit que le Saint-Esprit vient du Fils. Comme comprendre ce qui est divin est de son être, de même, aimer est aussi de son essence; mais Dieu comprend toujours activement, et en comprenant toutes choses, il se comprend lui-même; de même, il s'aime aussi, et en aimant sa bonté, il aime toutes choses. Comme donc le Fils de Dieu qui est son Verbe, subsiste dans la nature divine, il lui est coéternel, parfait et unique; de même nous devons reconnoître tout cela dans l'Esprit saint. Nous pouvons conclure de là que, comme tout ce qui subsiste dans la nature intelligente prend chez nous le nom de personne et chez les Grecs le nom d'hypostase, il est nécessaire de dire que le Verbe de Dieu, auquel nous donnons le nom de Fils, est une hypostase ou personne, il faut en dire autant du Saint-Esprit. Quel est maintenant celui qui pourroit douter que Dieu duquel procèdent le Verbe et l'amour, ne soit un être subsistant en lui-même, d'où il doit aussi être appelé hypostase ou personne? Nous établissons rationnellement de cette manière qu'il y a trois personnes en Dieu, savoir la personne du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit. Toutefois, nous ne disons pas que ces trois hypostases ou personnes soient d'essence différente; car comme on l'a déjà dit, de même que comprendre et aimer est de l'être de Dieu, de même aussi son Verbe et son amour sont de son essence. Tout ce qui se dit absolument de Dieu est de son essence. Dieu n'est pas grand,

---

camus, ut per hoc quod dicitur sanctus, ejus puritas exprimatur. Manifestum est autem, quod nihil amare possumus intelligibile et sancto amore, nisi quod actu per intellectum concipimus. Conceptio autem intellectus est verbum, unde oportet quod amor à verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse Filium, ex quo patet Spiritum sanctum esse à Filio. Sicut autem divinum intelligere est ejus esse, ita etiam amare Dei est ejus esse; et sicut Deus semper actu intelligit, et omnia intelligendo seipsum intelligit, ita etiam se amat, et omnia amat suam bonitatem amando. Sicut ergo Dei Filius qui est verbum Dei, subsistens est in natura divina, et coæternus Patri, atque perfectus et unicus, ita etiam hæc omnia de Spiritu sancto confiteri oportet. Ex hoc autem colligere possumus, quod cum omne quod subsistit in natura intelligente, apud nos persona dicatur, apud Græcos autem hypostasis, necesse est dicere quod verbum Dei, quod Filium nominamus, sit quædam hypostasis seu persona, et idem de Spiritu sancto dici oportet. Nulli autem est dubium, quin Deus, à quo Verbum et amor procedit, sit res subsistens, ut etiam dici possit hypostasis vel persona. Et per hunc modum convenienter ponimus in divinis tres personas, scilicet personam Patris, personam Filii, et personam Spiritus sancti. Has autem tres personas vel hypostases non dicimus esse per essentiam diversas, quia, ut dictum est, sicut intelligere et amare Dei est ejus esse, ita verbum et amor ejus sunt ipsa essentia Dei. Quicquid autem de Deo absolute dicitur, non est aliud quam Dei essentia. Non enim est Deus magnus, vel potens, vel bonus accidentaliter, sed per essentiam suam; et tres personas vel hypostases non dicimus in divinis distinctas per aliquid

puissant et bon par accident, mais bien par son essence; nous ne disons pas que les trois personnes ou hypostases soient en Dieu, distinctes par quelque chose d'absolu, mais seulement par des relations qui proviennent de la procession du Verbe et de l'amour. Comme par la procession du Verbe, nous désignons sa génération, de la génération naissent les relations de paternité et de filiation : nous disons donc que la personne du Père est distincte de celle du Fils par la paternité et la filiation; disant communément et indifféremment toutes ces choses de l'un et de l'autre. Comme nous disons le Père vrai Dieu, tout-puissant, éternel, nous avons les mêmes raisons de le dire et du Fils et du Saint-Esprit. Comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas distincts par la nature divine, mais seulement par les relations, nous ne disons pas et avec justice, ces trois personnes sont trois Dieux; nous confessons purement un seul Dieu vrai et parfait. Parmi les hommes au contraire, nous disons de trois personnes que ce sont trois hommes et non un seul, parce que la nature de l'humanité qui leur est commune, leur convient diversement suivant la division de la matière, ce qui ne peut avoir lieu en Dieu : d'où il suit que dans trois hommes, il y a trois humanités différentes par le nombre, la raison de l'humanité seule leur est commune. Dans les trois divines personnes, n'y ayant pas trois divinités diverses par le nombre, il est nécessaire qu'il n'y ait qu'une divinité seule et simple, puisque l'essence du Verbe et de l'amour en Dieu n'est pas autre que l'essence même de Dieu, ce qui fait que nous ne confessons pas trois Dieux, mais un seul Dieu, car il n'y a qu'une divinité seule et simple en trois personnes.

---

absolutum, sed per solas relationes quæ ex processione Verbi et amoris proveniunt. Et quia processionem Verbi nominamus generationem, ex generatione autem proveniunt relationes paternitatis et filiationis, personam Filii à persona Patris distingui dicimus solummodo paternitate et filiatione, omnia communiter et indifferenter de utroque prædicantes. Sicut enim dicimus Patrem verum Deum, omnipotentem, æternum, et quæcunque similiter dicuntur, sic et Filium, et eadem ratio est de Spiritu sancto. Quia ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur in natura divinitatis, sed in relationibus solum, convenienter tres personas non dicimus tres Deos, sed unum Deum verum et perfectum profitemur. In hominibus autem ideo tres personæ tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quæ communis est, differenter convenit eis secundum materialem divisionem, quæ omnino in Deo locum non habet : unde in tribus sunt tres humanitates numero differentes, et sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. In tribus autem divinis personis non tres divinitates numero differentes, sed unam simplicem deitatem necesse est esse, cum non sit alia essentia verbi et amoris in Deo ab essentia Dei, et sic non tres Deos, sed unum Deum confitemur, propter unam simplicem deitatem in tribus personis.

CHAPITRE V.

Quelle a été la cause de l'Incarnation du Fils de Dieu.

C'est par un aveuglement semblable que, ne comprenant pas la profondeur d'un si grand mystère, les Grecs, etc., se moquent de la foi chrétienne, qui nous fait confesser que le Christ Fils de Dieu est mort. Pour empêcher d'entendre la mort du Fils de Dieu dans un sens faux et pervers, nous allons dire d'abord quelques mots de son Incarnation. Nous ne disons pas que le Fils de Dieu a été soumis à la mort selon sa nature divine, par laquelle il est égal au Père, mais suivant la nature qu'il a prise en unité de personne, qui est la source de toutes choses. Pour considérer d'une manière quelconque le mystère de la divine Incarnation, il faut remarquer d'abord que tout ce qui agit par l'intellect, agit par la conception de son intellect que nous appelons Verbe, comme nous le prouve l'exemple d'un architecte ou d'un artisan quel qu'il soit, qui n'opère extérieurement que d'après le modèle qu'il a d'abord conçu dans son esprit. Mais comme le Fils de Dieu est le Verbe de Dieu, il s'ensuit qu'il a tout fait par ce même Verbe. Ce qui contribue à créer une chose, sert aussi à la réparer. Une maison vient-elle à s'écrouler, on la répare d'après le plan qui dans le principe servit à la bâtir. Parmi les êtres que Dieu a créés par son Verbe, la créature raisonnable tient le premier rang, et ceci est rationnel, parce que tous les autres servent à son usage et semblent ordonnés pour elle, ensuite parce qu'elle a le domaine de son libre arbitre. Pour les autres créatures, ce n'est pas d'après un jugement libre qu'elles agissent, mais bien plutôt par une force naturelle qui les y contraint. Partout ce qui est libre l'emporte sur ce qui est esclave, et les esclaves sont destinés au service des créatures libres,

---

CAPUT V.

Quæ fuit causa incarnationis Filii Dei.

Ex simili autem cæcitate irrident christianam fidem, quia Christum confitemur Dei Filium mortuum esse, tanti mysterii profunditatem non intelligentes. Et ne mors Filii Dei perverse intelligatur, prius aliquid de Filii Dei incarnatione dicere oportet. Non enim dicimus Filium Dei morti subjectum fuisse secundum naturam divinam, in qua est æqualis Patri, quæ est fontalis omnium vita, sed secundum naturam nostram, quam assumpsit in unitatem personæ. Ad incarnationis ergo divinæ mysterium aliqualiter considerandum, oportet advertere quod omne per intellectum agens, per conceptionem sui intellectus, quam dicimus verbum, operatur, ut patet in ædificatore et quolibet artifice, qui secundum formam quam mente concepit, exterius operatur. Quia ergo Dei Filius est ipsum Dei Verbum, consequens est ut Deus omnia per Filium fecerit. Unaquæque autem res per eadem fit et reparatur. Si enim domus collapsa sit, per formam artis reparatur, per quam à principio condita fuit. Inter creaturas autem à Deo conditas per verbum suum, primum gradum tenet creatura rationalis, in tantum quod omnes aliæ creaturæ ei subserviunt, et ad ipsam ordinati videntur, et hoc rationabiliter : quia rationalis creatura dominium habet sui actus per arbitrii libertatem. Cæteræ vero creaturæ non ex judicio libero agunt, sed quadam vi naturæ moventur ad agendum. Ubique autem quod est liberum, præeminet ei quod est servum, et servi ad liberorum famulatum ordinan-

c'est aussi à ces dernières qu'il appartient de les gouverner. La chute de la créature raisonnable doit donc être appréciée plutôt d'après sa valeur réelle que d'après la chute de la créature déraisonnable quelle qu'elle soit. Dieu, à n'en pas douter, apprécie chaque chose à sa juste valeur. Il convenoit donc surtout à la sagesse divine de réparer la chute de la créature raisonnable, plutôt que celle du ciel s'il se fût écroulé, ou tout ce qui auroit pu arriver aux créatures corporelles. Mais il y a deux espèces de créatures raisonnables ou intellectuelles, l'une séparée de toute espèce de corps, et à laquelle nous donnons le nom d'ange; l'autre jointe à un corps, c'est l'âme de l'homme : l'une et l'autre peuvent tomber à cause de leur libre arbitre. Quand je parle de la chute de la créature raisonnable, je ne veux point dire qu'elle cesse d'être, mais seulement qu'elle s'écarte de la rectitude de volonté qui lui est propre. La chute ou le défaut s'observe surtout d'après le moyen par lequel on agit; comme nous le disons d'un artiste s'il fait une faute dans le procédé d'après lequel il doit opérer : nous disons aussi d'une chose naturelle, qu'elle fait défaut et tombe, lorsque la force naturelle d'après laquelle elle agit est altérée; par exemple si une plante perd sa puissance de germination, ou si la terre perd celle de produire des fruits. C'est donc surtout à Dieu, et cela au moyen de son Verbe par lequel il a tout créé, qu'il convient de faire disparoître le défaut du péché, qui n'est rien autre chose que la perversion de la volonté. Le péché des anges n'a pas pu avoir de remède, à cause de l'immutabilité de leur nature; ils ne peuvent pas en faire pénitence une fois qu'ils sont tombés. Pour les hommes, d'après la condition de leur nature, ils ont une volonté muable, au point que non-seulement ils peuvent choisir entre plusieurs choses bonnes ou mauvaises, mais

---

tur, et à liberis gubernantur. Lapsus ergo rationalis creaturæ secundum veram æstimationem magis æstimandus est, quam cujuscunque irrationalis creaturæ defectus. Nec est dubium quin apud Dei judicium res secundum veram æstimationem judicentur. Hoc ergo conveniens est divinæ sapientiæ, ut præcipue lapsu rationalis creaturæ repararet, magis etiam quam si cœlum collaberetur, vel quicquid aliud in rebus corporeis posset accidere. Est autem duplex creatura rationalis seu intellectualis, una à corpore separata, quam angelum dicimus, alia corpori juncta, quæ est anima hominis. In utraque autem lapsus accidere potuit propter arbitrii libertatem. Dico autem creaturæ rationalis lapsum non ut ab esse deficiat, sed secundum quod deficit à rectitudine voluntatis. Lapsus enim, seu defectus præcipue attenditur secundum id quo operatur, sicut artificem errare dicimus, si in arte deficiat, qua debet operari; et rem naturalem deficientem dicimus et collapsam, si corrumpatur virtus ejus naturalis per quam agit, puta si in planta vis germinandi deficiat, aut in terra vis fructificandi. Id autem per quod operatur rationalis creatura est voluntas, in qua consistit libertas arbitrii. Lapsus ergo rationalis creaturæ est secundum quod deficit à rectitudine voluntatis, quod fit per peccatum. Defectum ergo peccati, qui nihil est aliud quam perversitas voluntatis, præcipue Deo convenit removere, et hoc per verbum suum, quo universam condidit creaturam. Angelorum autem peccatum remedium habere non potuit, quia secundum immutabilitatem suæ naturæ impœnitibiles sunt ab eo in quod semel convertuntur. Homines autem secundum conditionem suæ naturæ habent mutabilem voluntatem, ut non solum diversa possint eligere, vel bona, vel

qu'après en avoir choisi une, ils peuvent l'abandonner et en prendre une autre, et cette mobilité de l'homme est son domaine, tant qu'il est uni au corps soumis à cette variation de volonté. Quand l'ame sera séparée du corps, il sera soumis à la même immobilité que naturellement possède l'ange ; ce qui fait qu'après la mort, l'ame ne peut ni se repentir, ni passer du mal au bien ni du bien au mal. Il appartenoit donc à la bonté de Dieu de réparer par son Fils la chute de la nature humaine. Le mode de réparation a dû être tel, qu'il convînt à la fois, et à la nature qui devoit être réparée, et à la maladie dans laquelle elle étoit tombée. Je dis d'abord à la nature qui devoit être réparée, car comme l'homme est d'une nature raisonnable douée du libre arbitre, ce n'étoit pas par la nécessité d'une force extérieure, mais bien suivant sa propre volonté qu'il dut être ramené à son état de droiture. Il falloit aussi qu'il fût en rapport avec la maladie ; car comme celle-ci avoit son siége dans la perversité de la volonté, il falloit que cette volonté fût ramenée à sa rectitude première. La rectitude de la volonté humaine consiste dans la règle de l'amour qui est sa principale affection. L'amour bien réglé veut que nous aimions Dieu par-dessus toutes choses comme le souverain bien, que nous lui rapportions tout ce que nous aimons comme à notre fin dernière, et que nous gardions dans l'amour des autres choses l'ordre qui est dû, savoir que nous fassions passer les choses spirituelles avant les choses corporelles. Il n'y a rien de plus puissant pour provoquer notre amour envers Dieu que son Verbe, par qui tout a été fait, qui a pris notre nature pour la réparer, étant en même temps Dieu et homme. Et d'abord, parce que par là, il nous est parfaitement démontré combien l'amour de Dieu pour l'homme est grand, puisque, pour le sauver, il s'est fait homme lui-même; et d'ailleurs il n'y a rien de plus propre à porter

---

mala, sed etiam postquam unum elegerunt, possunt ab illo respicere, et ad aliud converti, et hæc volubilitas voluntatis in homine manet, quamdiu corpori uniatur varietati subjecto. Cum autem anima à corpore fuerit separata, eamdem immutabilitatem voluntatis habebit, quam naturaliter angelus habet : unde et post mortem anima impœnitibilis est, nec potest de bono ad malum converti, nec de malo ad bonum. Sic ergo ad Dei bonitatem pertinuit, ut per Filium suum naturam humanam collapsam repararet. Modus autem reparationis talis esse debuit, quod et naturæ reparandæ conveniret, et morbo. Naturæ dico reparandæ, quia cum homo sit rationali naturæ libero arbitrio præditus, non ex necessitate exterioris virtutis, sed secundum propriam voluntatem ad statum rectitudinis revocandus fuit. Morbo etiam, quia cum morbus perversitate voluntatis consideret, oportuit quod voluntas ad rectitudinem reduceretur. Voluntatis autem humanæ rectitudo consistit in ordinatione amoris, qui est principalis affectio. Ordinatus autem amor est, ut Deum super omnia diligamus, quasi summum bonum, et ut in ipsum referamus omnia quæ amamus tanquam in ultimum finem, et ut in aliis amandis servetur debitus ordo, ut scilicet corporalia spiritualibus postponamus. Ad provocandum autem nostrum amorem in Deum nihil magis valere potuit quam quod verbum Dei, per quod omnia facta sunt, ad reparationem naturæ nostræ eam assumeret, ut idem esset et Deus et homo. Primo quidem, quia ex hoc maxime demonstratur quantum Deus diligat hominem, quod pro ejus salute homo fieri voluit, nec est aliquid quod amandum magis provocet, quam

un individu à aimer, que lorsqu'il sait que quelqu'un l'aime. Ensuite l'homme ayant son sentiment affectif et son intellect inclinés vers les choses corporelles, il étoit difficile de l'élever à celles qui se trouvent au-dessus de lui. Il est facile à l'homme quel qu'il soit de connoître et d'aimer un autre homme ; mais contempler la grandeur divine, se porter vers elle avec l'affection de l'amour qui lui est dû, n'appartient pas à tous les hommes, c'est seulement le fait de ceux qui, avec le secours de Dieu, une étude profonde, des efforts soutenus, peuvent des objets corporels s'élever aux objets spirituels. Toutefois, afin que la voie qui conduit à Dieu fût ouverte à tous, il a voulu se faire homme ; de telle sorte que les petits enfants peuvent le connoître et l'aimer, comme leur semblable, et que, parce qu'ils le peuvent, ils arrivent peu à peu à la perfection.

Par cela même que Dieu s'est fait homme, il lui a donné l'espoir de parvenir à la perfection de cette béatitude parfaite de laquelle Dieu seul jouit par sa nature. L'homme en effet, connoissant sa foiblesse, si on lui promettoit de parvenir à cette béatitude dont les anges sont à peine capables, et qui consiste dans la vue et la jouissance de Dieu, pourroit à peine l'espérer, à moins que, d'un autre côté, on ne lui apprît la dignité de la nature humaine, que Dieu a estimée au point qu'il s'est fait homme pour son salut ; et ainsi, par le fait même qu'il s'est fait homme, il nous a donné l'espérance, afin que par ce moyen l'homme pût parvenir au point de s'unir à Dieu par cette jouissance bienheureuse. La connoissance de la dignité de l'homme lui est encore avantageuse en ce que Dieu a pris la nature humaine pour l'empêcher de soumettre son affection à la créature quelle qu'elle fût ; de rendre un culte idolâtrique au démon ou à toute créature, et par là embrasser leur joug et devenir par une affection désordonnée l'esclave des créa-

---

quod aliquis se cognoscat amari. Deinde quod homo habens intellectum et affectum ad corporalia depressum, ad ea quæ supra se sunt de facili elevari non poterat. Facile autem est homini cuilibet ut alium hominem diligat et cognoscat ; sed considerare divinam altitudinem, et in eam ferri per debitum amoris affectum, non est omnium hominum, sed eorum qui per Dei auxilium cum magno studio et labore à corporalibus ad spiritualia sublevantur. Ut ergo omnibus pateret via ad Deum, voluit Deus homo fieri, ut etiam parvuli Deum cognoscere et amare possent quasi similem sibi, et sic per id quod capere possunt, paulatim proficerent ad perfectum.

Per hoc etiam quod Deus factus est homo, spes datur homini, ut pervenire possit ad perfectæ beatitudinis participationem, quam solus Deus naturaliter habet. Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur, quod ad beatitudinem perveniret, cujus vix angeli sunt capaces, quæ scilicet in visione Dei et fruitione consistit, vix hoc sperare posset, nisi ex alia parte sibi dignitas naturæ humanæ ostenderetur, quam tanti æstimat Deus, ut pro ejus salute fieri homo voluerit, et sic per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit, ut etiam homo posset pervenire ad hoc, quod uniretur Deo per beatam fruitionem. Valet etiam homini suæ cognitio dignitatis ex hoc, quod Deus humanam naturam assumpsit ad hoc, quod affectum suum nulli creaturæ subjiceret, neque dæmones, aut quascumque creaturas colendo per idololatriam, neque corporalibus creaturis se subdendo per inordinatum affectum. Indignum enim est, ut cum homo sit

tures corporelles. N'est-il pas, en effet, indigne de l'homme de se soumettre par une affection déréglée aux choses inférieures, quand, d'après l'appréciation divine, sa dignité est si grande, il est si près de Dieu, que celui-ci n'ait pas dédaigné de se faire homme.

CHAPITRE VI.

Comment il faut entendre ces paroles, Dieu s'est fait homme.

Lorsque nous disons que Dieu s'est fait homme, que personne ne se figure, que par là nous entendons qu'il se soit changé en homme comme l'air s'enflamme lorsqu'il se change en feu. Dieu de sa nature est immuable, les corps au contraire sont muables, car ils se changent les uns en les autres. La nature spirituelle ne se change pas en nature corporelle, toutefois elle peut, par l'efficacité de sa puissance, s'unir à elle d'une manière quelconque, comme l'ame est unie au corps; comme la nature humaine est composée de l'ame et du corps, quoique l'ame soit de sa nature spirituelle et non corporelle, il y a cependant plus de distance de la créature spirituelle quelle qu'elle soit à la simplicité divine, qu'il n'y en a entre la créature corporelle et la simplicité de la nature spirituelle. Comme donc la nature spirituelle peut, par l'efficacité de sa puissance, s'unir à la nature corporelle; de même Dieu peut, par l'efficacité de sa puissance, s'unir à la nature soit spirituelle soit corporelle, et c'est d'après ce mode que nous disons de Dieu, qu'il s'est uni à la nature humaine. Mais nous devons observer que de tout cela ressort un principe qui y est clairement renfermé. Toutes les autres choses semblent se rattacher à ce qui en est le principe, en tant que, ce qui en est le principe leur sert suivant sa disposition; ceci est évident non-seulement dans l'ordre civil, où les chefs de la cité sont la cité tout entière, et mettent en œuvre, selon

---

tantæ dignitatis secundum æstimationem divinam, et ita Deo propinquus sit, ut Deus homo fieri voluerit, quod homo rebus inferioribus Deo inordinate se subjiciat.

CAPUT VI.

Qualiter debet intelligi hoc, quod dicitur, Deus factus est homo.

Cum autem dicimus, Deum hominem fieri, nemo existimet hoc sic accipiendum esse, ut Deus convertatur in hominem, sicut aer fit ignis, cum in ignem convertitur. Immutabilis est enim Dei natura: corporea autem sunt, quæ invicem convertuntur. Spiritualis autem natura in naturam corpoream non convertitur, sed potest ei aliqualiter uniri propter efficaciam suæ virtutis, sicut anima unitur corpori; licet humana natura ex anima constet et corpore, anima autem non corporeæ, sed spiritualis naturæ sit, omnis tamen creatura spiritualis deficit à simplicitate divina multo amplius quam corporea creatura à simplicitate spiritualis naturæ. Sicut ergo spiritualis natura unitur corpori per efficaciam suæ virtutis, ita et Deus potest uniri tam spirituali quam corporali, et secundum hunc modum dicimus Deum naturæ humanæ fuisse unitum. Est autem attendendum, quod unumquodque maxime videtur esse illud, quod invenitur in eo esse principium. Omnia autem alia videntur ei quod est principium adhærere, et ab eo quodammodo assumi, in quantum id quod est principium aliis utitur secundum suam dispositionem; quod quidem patet non solum in ordinatione civili, in qua principes civitatis quasi tota

leur volonté, les autres membres et s'en servent comme des membres de leur propre corps, mais il en est encore de même dans l'union naturelle. Quoique l'homme soit composé de l'ame et du corps, l'ame paroît en lui plus importante que le corps auquel elle est attachée et duquel elle se sert pour les opérations qui lui sont propres. De même dans l'union de Dieu avec la créature, ce n'est pas la nature humaine qui attire à elle la divinité, mais bien Dieu qui prend la nature humaine, non pas toutefois pour la changer en nature divine, mais bien pour l'attacher à Dieu ; et il se saisit de telle sorte de l'ame et du corps, qu'ils sont comme l'ame et le corps de Dieu ; comme les parties du corps qu'elle prend sont en quelque sorte les membres de cette même ame. Il faut cependant ici remarquer une différence. Quoique l'ame soit plus parfaite que le corps, elle ne possède pourtant pas en elle toute la perfection de la nature humaine, car le corps se joint à elle de telle sorte que de leur union résulte la nature humaine complète, dont les diverses parties sont l'ame et le corps. Dieu au contraire est tellement parfait dans sa nature, qu'il est impossible d'y ajouter, ce qui fait que Dieu ne peut pas s'unir à une autre nature, de manière que de cette union il résulte une nature commune ; ceci répugne à la perfection de la nature divine, toute portion étant d'elle-même imparfaite. Dieu donc, Verbe de Dieu, a pris la nature humaine qui est composée de l'ame et du corps, de telle sorte cependant que l'un ne passe pas dans l'autre, et que de toutes deux il n'en résulte pas non plus une seule nature; mais qu'après leur union elles demeurent distinctes quant aux propriétés de leur nature.

Il faut encore considérer que, quand la nature spirituelle s'unit à la nature corporelle par sa puissance spirituelle, plus cette puissance

---

civitas esse videntur, et aliis utuntur secundum suam dispositionem, ut sibi adhærentibus membris, sed etiam in adunatione naturali. Licet enim homo naturaliter constet ex anima et corpore, principalius tamen videtur homo esse anima quam corpus quod animæ adhæret, et quo anima utitur ad operationes animæ convenientes. Sic ergo et in unione Dei ad creaturam non trahitur Deitas ad humanam naturam, sed humana natura à Deo assumitur non quidem ut convertatur in Deum, sed ut Deo adhæreat, et sunt quodammodo anima et corpus sic assumpta, anima et corpus ipsius Dei, sicut partes corporis assumptæ ab anima sunt quodammodo ipsius animæ membra. Est tamen in hoc aliqua differentia attendenda. Nam anima licet sit perfectior corpore, non tamen totam perfectionem in se possidet humanæ naturæ ; unde corpus sic ei advenit, ut ex corpore et anima una compleatur humana natura, cujus quædam partes sunt anima et corpus : sed Deus ita est in natura sua perfectus, ut plenitudini naturæ ipsius nihil adjici possit, unde cum natura divina non potest sic uniri altera natura, ut ex utraque una constituatur natura communis; sic enim natura divina pars esset illius naturæ communis, quod repugnat perfectioni divinæ naturæ : nam omnis pars imperfecta est. Deus ergo Dei Verbum sic humanam naturam assumpsit, quæ ex anima constat et corpore, ut tamen nec altera transiret in alteram, nec ex duabus una natura conflaretur, sed post unionem duæ naturæ distinctæ remanerent quantum ad proprietates naturarum. Est autem rursus considerandum, quod cum spiritualis natura corporeæ uniatur per spiritualem virtutem, quanto fuerit major virtus spiritualis na-

spirituelle est grande, plus aussi elle s'unit étroitement et solidement à cette nature inférieure qu'elle prend. Mais la puissance de Dieu est infinie, toute créature lui est soumise, il se sert de toutes selon qu'il le veut ; toutefois il ne s'en sert qu'autant qu'il s'unit à elles par l'efficace de cette même puissance. Plus il exerce sa puissance sur la créature, plus aussi il s'unit étroitement à sa nature. Il exerce sa puissance sur toutes les créatures, au point qu'il se donne à toutes, qu'il les pousse à leurs opérations propres, ce qui fait dire que par un mode commun il se trouve dans tous les êtres. Il exerce d'une manière si spéciale sa puissance sur les intelligences saintes, que, non-seulement il les conserve dans leur être, mais qu'il les pousse à agir comme les autres, et les porte à le connoître et à l'aimer ; ce qui fait dire qu'il habite spécialement dans les ames saintes et que les ames saintes sont pleines de Dieu. Par cela même que l'on dit, que l'union plus ou moins étroite de Dieu avec la créature est selon le degré de puissance qu'il exerce sur elle ; il est évident que l'intellect humain ne peut pas saisir l'efficace de cette puissance. Dieu peut donc être uni lui-même à la créature d'une manière si parfaite que l'intelligence humaine ne puisse pas la saisir. C'est pour cela que nous disons que Dieu est uni à la nature humaine dans le Christ d'une manière ineffable, incompréhensible, non-seulement par inhabitation comme dans les autres saints, mais d'une manière toute particulière, au point que la nature humaine est une certaine nature du Fils de Dieu, et que le Fils de Dieu, qui de toute éternité tient la nature divine du Père, ait dans le temps, par une assomption merveilleuse, la nature humaine telle que nous l'avons, et qu'ainsi, chacune des parties de la nature humaine du Fils de Dieu lui-même puisse être appelée Dieu, et que tout ce qu'une partie de la nature humaine fait ou souf-

---

turæ, tanto perfectius et firmius sibi naturam inferiorem assumit. Est autem virtus Dei infinita, cui omnis creatura subjicitur, et unaquaque utitur pro suo arbitrio : non autem eis uteretur, nisi aliquo modo per efficaciam suæ virtutis uniretur eis. Tanto autem alicui naturæ perfectius unitur, quanto in eo magis suam virtutem exercet. Inter omnes siquidem creaturas virtutem suam exercet quantum ad hoc, quod omnibus esse largitur, et ad proprias operationes movet, et secundum hoc quoddam communi modo in omnibus rebus dicitur esse. Sed specialiori quodammodo virtutem suam exercet in mentibus sanctis, quas non solum in esse conservat, et ad operandum movet sicut alias creaturas, sed etiam eas convertit ad se cognoscendum et amandum ; unde etiam sic in sanctis mentibus specialiter dicitur habitare, et mentes sanctæ Deo plenæ esse dicuntur. Quia ergo secundum quantitatem virtutis, quam Deus exercet in creaturam, magis et minus dicitur creaturæ uniri, patet quod cum efficacia divinæ virtutis humano intellectu comprehendi non possit, sublimiori modo Deus potest creaturæ uniri quam intellectus humanus capere possit. Quodam ergo incomprehensibili et ineffabili modo dicimus Deum unitum esse humanæ naturæ in Christo non solum per inhabitationem, sicut in aliis sanctis, sed quodammodo singulari, ita quod humana natura esset quædam Filii Dei natura, ut Filius Dei qui ab æterno habet naturam divinam à Patre, ex tempore per assumptionem mirabilem habeat humanam naturam ex genere nostro, et sic quælibet partes humanæ naturæ ipsius Filii Dei dici possunt Deus, et quic-

fre dans le Fils de Dieu peut être attribué à son Verbe unique. De là, nous pouvons dire sans inconvénient que l'ame et le corps appartiennent au Fils de Dieu; nous pouvons ainsi dire de ses yeux et de ses mains; de même nous pouvons dire qu'il voit par les yeux du corps, qu'il entend par les oreilles, comme des autres facultés qui peuvent convenir à l'ame et au corps. Quel exemple plus exact pouvons-nous trouver de cette admirable union que celui de l'ame raisonnable et du corps? On pourroit aussi apporter sans inconvénient celui de notre Verbe qui, tout en demeurant caché dans notre cœur, devient sensible par l'emploi de la parole ou de l'écriture. Toutefois les exemples que nous venons de rapporter, ainsi que tous les autres lorsqu'il s'agit des choses divines, ne rendent pas d'une manière adéquate l'union dont nous parlons. La divinité ne s'unit pas à la nature humaine de telle sorte qu'elle soit une portion quelconque de cette nature; elle ne s'unit pas non plus à elle de manière à ce qu'elle soit signifiée par elle, comme le verbe du cœur est signifié par la voix ou l'écriture; mais son union est telle que le Fils de Dieu à véritablement la nature humaine et qu'on peut l'appeler homme. Nous ne disons donc pas du Père qu'il est un Dieu uni à la nature corporelle, quoiqu'il soit une puissance dans le corps, à la manière des puissances matérielles et corporelles, parce que l'intellect de l'ame uni au corps n'est pas ainsi une puissance dans le corps. Il nous est donc encore moins permis de le dire du Verbe de Dieu, qui en prenant la nature humaine, se l'est unie d'une manière plus ineffable et plus parfaite. Il est donc évident, d'après ce que nous avons dit, que le Fils de Dieu a la nature humaine et la nature divine, l'une de toute éternité, l'autre dans le temps, parce qu'il l'a prise. Il arrive que le même individu peut en posséder plusieurs autres sous divers modes, mais, dans ce cas, on ne le dit que

---

quid agit, vel patitur quælibet pars naturæ humanæ in Filio Dei, potest attribui unigenito Dei Verbo. Unde non inconvenienter dicimus animam et corpus esse Filii Dei, sed et oculos, et manus, et quod Filius Dei corporaliter videat per oculi visionem, et audit per auris auditum, et sic de aliis, quæ partibus animæ, vel corporis convenire possunt. Hujus autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest, quam unio corporis et animæ rationalis. Est etiam non inconveniens exemplum de hoc quod verbum nostrum in corde manet absconditum, et sensibile sit per assumptionem vocis et scripturæ. Sed tamen hæc exempla à prædicta unionis repræsentatione deficiunt, sicut et cætera exempla humana à rebus divinis. Nam neque deitas sic unitur humanæ naturæ, ut sit pars alicujus naturæ : neque sic unitur humanæ naturæ, ut solum significetur per eam, sicut verbum cordis significatur per vocem, aut scripturam, sed sic ut veraciter Filius Dei habeat naturam humanam, et homo dicatur. Pater ergo quod non dicimus, Deum unitum esse naturæ corporeæ, ut sit virtus in corpore ad modum materialium et corporalium virtutum, quia nec intellectus animæ corpori unitæ sic est virtus in corpore. Multo minus ergo Dei Verbum quod ineffabiliter et sublimiori modo sibi naturam humanam assumpsit. Patet etiam secundum præmissa, quod Filius Dei et divinam naturam habet, et humanam, unam ab æterno, aliam ex tempore per assumptionem. Contigit autem ab eodem plura haberi secundum diversos modos, in quibus tamen omnibus semper quod est principalius habere dicitur : quod autem

posséder ce qui est le plus important, quant à l'accessoire, il ne l'a que simplement. Un tout a toujours diverses parties, comme l'homme a des pieds et des mains. Par contre nous ne disons pas des pieds et des mains qu'ils possèdent l'homme. Un sujet a toujours plusieurs accidents, comme la pomme à la couleur et l'odeur, par contre nous ne disons pas la couleur possède la pomme. L'homme a aussi plusieurs objets extérieurs, comme ses possessions, ses habits, nous ne disons pas l'opposé. Pour les seules parties essentielles d'un objet, nous disons tantôt qu'il les possède, tantôt qu'il en est possédé, comme l'ame possède le corps ou le corps l'ame. De même, en tant que l'homme et la femme sont unis par le mariage, on dit de l'homme qu'il a une épouse et de la femme qu'elle a un mari. Il en est de même des choses qui sont unies par relations; ainsi nous disons le père a un fils, le fils un père. Si donc Dieu étoit uni à la nature humaine, comme l'ame l'est au corps, de telle sorte que de cette union il résultât une nature commune, on pourroit dire que Dieu a la nature humaine et que la nature humaine a Dieu, comme l'ame a le corps et le corps l'ame. Mais comme de la nature divine et de la nature humaine il ne peut résulter une nature commune à cause de la perfection de la nature divine, ainsi que nous l'avons dit, et que dans cette union la partie principale est du côté de Dieu, il s'ensuit manifestement que c'est la partie de Dieu qui doit recevoir ce qui est du côté de la nature humaine. Ce que l'on dit être par une nature quelconque, s'appelle *suppôt* ou *hypostase* de cette nature; ainsi, ce qui a la nature du cheval, s'appelle *hypostase* ou *suppôt* de la nature chevaline. Et si c'est une nature intellectuelle que l'on possède, cette *hypostase* prend le nom de personne. C'est ainsi que nous disons que Pierre est une personne qui a la nature humaine, laquelle nature est intellectuelle.

---

minus principale, haberi. Habet enim totum multas partes, ut homo manus et pedes. Non autem dicimus e converso, quod manus vel pedes habeant hominem. Habet etiam unum subjectum multa accidentia, sicut pomum colorem, et odorem, non e converso. Habet etiam homo aliqua exteriora, sicut possessiones et vestes, non e converso. In solis autem illis quæ sunt partes alicujus unius essentiales, aliquando aliquid dicitur habere et haberi, ut anima corpus, et corpus animam. Et similiter in quantum vir et uxor in matrimonio conjunguntur, dicitur vir habere uxorem, et uxor virum. Et similiter in his quæ per relationem uniuntur, sicut dicimus, quod pater habet filium, et filius patrem. Si ergo sic uniretur Deus humanæ naturæ, sicut anima corpori, ut ex his constitueretur una natura communis, posset dici, quod Deus habet naturam humanam, et humana natura habet Deum, sicut anima habet corpus, et e converso. Sed quia ex divina et humana natura non potest constitui una natura propter perfectionem divinæ, ut dictum est, et tamen in prædicta unione principalius est, quod est ex parte Dei, manifeste consequitur quod ex parte Dei accipi oportet, id quod habet naturam humanam. Illud autem quod per aliquam naturam dicitur esse, dicitur esse suppositum, vel hypostasis naturæ illius, sicut quod habet naturam equi, dicitur esse hypostasis, vel suppositum naturæ equinæ. Et si sit natura intellectualis quæ habetur, talis hypostasis dicitur persona. Sicut dicimus Petrum esse personam, qui naturam humanam habet, quæ est intellectualis natura.

Le Fils de Dieu, son Verbe unique, a donc, comme nous l'avons dit, la nature humaine parce qu'il l'a prise; il s'ensuit par conséquent qu'il est *hypostase* ou *suppôt*, ou *personne* de la nature humaine. Comme il a la nature divine de toute éternité, non par mode de composition, mais de simple identité, on l'appelle aussi *hypostase* ou personne de la nature divine, autant cependant que l'on peut exprimer les choses divines par la parole humaine. Le Verbe unique de Dieu est donc *hypostase* ou *personne* de deux natures, la divine et l'humaine, ou subsistant dans deux natures. Si quelqu'un nous objecte que la nature humaine, même dans le Christ, n'est pas un accident, mais bien une substance, non universelle, mais particulière qui s'appelle *hypostase ;* il paroît s'ensuivre que la nature humaine elle-même, dans le Christ, est une *hypostase* en dehors de l'*hypostase* du Verbe de Dieu, et que par conséquent il y a deux hypostases en Jésus-Christ. Pour celui qui adresseroit cette objection, il doit observer que toute substance particulière ne peut être appelée *hypostase;* mais qu'il n'y a que celle qui n'est pas soumise à une substance supérieure. La main de l'homme est aussi une substance particulière, cependant on ne peut dire que ce soit une hypostase ni une personne, parce qu'elle est possédée par une substance supérieure qui est l'homme, autrement il y auroit dans l'homme autant d'*hypostases* ou de personnes qu'il y a de membres ou de parties. La nature humaine n'est donc pas un accident dans le Christ, mais bien une substance, toutefois, elle n'est pas universelle mais bien particulière; on ne peut lui donner le nom d'*hypostase* ou de personne parce qu'elle est possédée par une substance supérieure qui est le Verbe de Dieu. Le Christ, par l'unité d'hypostase ou de personne, est donc un seul être, on ne peut pas dire qu'il soit deux. Néanmoins on dit proprement qu'il a

---

Cum ergo Filius Dei unigenitum Dei Verbum per assumptionem habeat humanam naturam, ut dictum est, sequitur quod sit hypostasis, vel suppositum, vel persona humanæ naturæ. Et cum ab æterno habeat divinam naturam, non per modum compositionis, sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis, vel persona divinæ naturæ, secundum tamen quod divina verbis humanis exprimi possunt. Ipsum ergo unigenitum Dei verbum est hypostasis, vel persona duarum naturarum, divinæ scilicet et humanæ in duabus naturis subsistens. Si quis autem objiciat quod humana natura etiam in Christo non sit accidens, sed substantia quædam, non autem universalis, sed particularis, quæ hypostasis dicitur, videtur consequi quod ipsa humana natura in Christo hypostasis quædam sit præter hypostasim Dei Verbi, et sic in Christo erunt duæ hypostases. Considerare debet, qui sic objicit, quod non omnis substantia particularis hypostasis dicitur, sed solum illa quæ ab aliquo principaliori non habetur. Manus enim hominis substantia est quædam particularis, non tamen potest dici hypostasis nec persona, quia habetur à principaliori quod est homo : alioquin in quovis homine essent tot hypostases vel personæ, quot membra vel partes. Humana ergo natura in Christo non est accidens, sed substantia, non universalis, sed particularis; nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur à principaliori, scilicet à Dei verbo. Sic ergo Christus est unus propter personæ vel hypostasis unitatem, nec potest dici esse duo. Sed proprie dicitur quod habet duas naturas. Et licet divina natura prædicetur de hypostasi Christi, quæ est hypostasis Verbi Dei, quod est ejus

deux natures. Bien que la nature divine soit appelée *hypostase* du Christ, elle est l'*hypostase* du Verbe, ou son essence; cependant on ne peut pas en dire autant de la naturè humaine abstractivement, comme on ne peut non plus le faire de quiconque a la nature humaine. Comme nous ne pouvons pas dire que Pierre est la nature humaine, de même, nous ne pouvons pas dire que le Verbe de Dieu soit la nature humaine, mais bien qu'il l'a possède, parce qu'il l'a prise, ce qui fait que nous le disons homme. Nous disons donc l'un et l'autre de la nature du Verbe de Dieu, mais il en a une, savoir, la nature humaine, de laquelle nous ne parlons que dans un sens *concret*, comme lorsque nous disons, le Fils de Dieu est homme; pour la nature divine, nous pouvons le dire d'elle d'une manière concrète ou abstraite, comme, que le Verbe de Dieu est l'essence ou la nature divine et qu'il est Dieu.

Mais comme Dieu a la nature divine et l'homme la nature humaine, ces deux mots signifient deux natures possédées, et le même être les possède l'une et l'autre; et comme avoir une nature est être hypostase, ainsi dans le nom de Dieu est comprise l'hypostase du Verbe de Dieu, de même dans le nom de l'homme est entendu le Verbe de Dieu, selon ce que l'on attribue au Christ. D'après cela, il est évident que quand nous disons que Dieu est Christ et homme, nous ne disons pas qu'il est deux, mais qu'il est un en deux natures. Mais parce que ce qui convient à la nature peut être attribué à l'hypostase de cette nature, et comme l'hypostase tant de la nature humaine que de la nature divine est renfermé, et dans l'homme que signifie la nature humaine et dans celui que signifie la nature divine, ce qui est la même hypostase ayant l'une et l'autre nature; il s'ensuit donc que tant la nature divine que la nature humaine peuvent être dites de cette hypostase, soit d'après ce qui est renfermé dans le nom signifiant la

---

essentia, tamen humana natura non potest prædicari de eo in abstracto, sicut nec de aliquo habente humanam naturam. Sicut enim non possumus dicere quod Petrus est humana natura, sed quod est homo, in quantum habet humanam naturam; ita nec possumus dicere quod Dei Verbum sit humana natura, sed quod habet humanam naturam assumptam, et ex hoc dicitur homo. Utraque ergo natura prædicatur de Verbo Dei, sed una in concreto tantum, scilicet humana, ut cum dicimus : Filius Dei est homo; divina vero natura et in abstracto et in concreto dici potest, ut quod Verbum Dei est divina essentia vel natura, et quod est Deus.

Cum autem Deus sit habens divinam naturam, et homo sit habens humanam naturam, per hæc duo nomina significantur duæ naturæ habitæ, sed unus habens utramque. Et cum habens naturam sit hypostasis, sicut in nomine Dei intelligitur hypostasis Verbi Dei, ita in nomine hominis intelligitur Verbum Dei, secundum quod attribuitur Christo. Et sic patet quod per hoc quod dicimus Deum Christum et hominem, non dicimus eum esse duo, sed unum in duabus naturis. Quia vero ea quæ conveniunt naturæ attribui possunt hypostasi illius naturæ, hypostasis autem tam humanæ naturæ quam divinæ includitur tam in homine significante divinam naturam, quam in homine significante humanam, quod est eadem hypostasis habens utramque naturam, consequens est ut tam humana quam divina prædicentur de illa

nature divine, ou dans le nom signifiant la nature humaine. Nous pouvons dire en effet que Dieu est le Verbe, qu'il est conçu de Dieu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il a été, l'attribuant à l'hypostase du Verbe humain à cause de la nature humaine : par opposition nous pouvons dire que cet homme est avec le Père, qu'il est dès l'éternité, qu'il a créé le monde, tout cela à cause de la nature divine. Il faut cependant faire une distinction dans ces manières si diverses de parler de Jésus-Christ, si on observe dans quel sens on les dit de lui.

Quelques-unes en effet se disent de la nature humaine, d'autres de la nature divine. Mais si on fait attention de qui on les dit, on les dit indistinctement, car les divines et les humaines se disent de la même hypostase; comme si je disois, que c'est le même homme qui voit et qui entend, mais que ce n'est pas avec le même sens. Il voit avec ses yeux et entend avec ses oreilles. C'est aussi la même pomme que l'on voit et que l'on sent, l'une se fait par la couleur, l'autre par l'odeur; ce qui fait que nous pouvons dire que celui qui voit entend et que celui qui entend voit, que l'on voit ce que l'on sent et que l'on sent ce que l'on voit. Nous pouvons dire pareillement que Dieu naît de la Vierge par la nature humaine, et que cet homme est éternel à cause de sa nature divine.

CHAPITRE VII.

Comment il faut entendre ces paroles, le Verbe de Dieu a souffert.

L'examen des choses que nous avons dites plus haut prouve suffisamment que d'après nos paroles il n'y a pas d'inconvénient à ce que nous confessions que le Verbe unique de Dieu a souffert et est mort. Ce n'est pas quant à la nature divine que nous lui attribuons cela,

---

hypostasi, seu secundum quod includitur in nomine significante divinam naturam, seu secundum quod includitur in nomine significante humanam. Possumus enim dicere quod Deus verbum Dei est conceptus et natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus, attribuentes hypostasi verbi humani propter humanam naturam, et è converso possumus dicere quod homo ille est unum cum Patre, et quod est ab æterno, et quod creavit mundum propter divinam naturam. In his ergo tam diversis de Christo prædicandis distinctio invenitur, si consideretur secundum quod ista de Christo dicuntur.

Quædam enim dicuntur secundum humanam naturam, quædam secundum divinam. Si autem consideretur, de quo dicuntur, indistincte proferuntur, quia eadem est hypostasis, de qua et divina et humana dicuntur, ut si dicam quod idem est homo qui videt et audit, sed non secundum idem. Videt enim secundum oculos, et audit secundum aures. Idem etiam est pomum, quod videtur et odoratur, sed hoc quidem colore, illud autem odore, ratione cujus dicere possumus quod videns audit, et audiens videt, et visum odoratur, et odoratum videtur. Et similiter dicere possumus quod Deus nascitur de Virgine propter humanam naturam, et homo ille est æternus propter divinam.

CAPUT VII.

Qualiter sit accipiendum, quod dicitur Verbum Dei passum.

Ex consideratione ergo præmissorum satis apparere potest, jam nihil inconveniens sequi ex eo quod dictum est, quod Unigenitum Dei Verbum passum et mor-

mais bien quant à la nature humaine qu'il a prise dans l'unité de personne pour notre salut. Mais si quelqu'un nous objecte que, comme Dieu est tout-puissant, il pouvoit sauver le monde autrement que par la mort de son Fils unique : celui qui fait cette objection doit considérer que dans les œuvres de Dieu, il faut examiner ce qui a pu être fait sans inconvénient, quand bien même Dieu auroit pu agir d'une autre manière ; car s'il n'en étoit pas ainsi, une semblable raison anéantiroit toutes ses œuvres. Si l'on considère pourquoi Dieu a fait le ciel si grand, pourquoi il a créé un nombre si prodigieux d'étoiles ; à celui qui réfléchit, il paroîtra que Dieu sans inconvénient a pu le faire, bien qu'il lui eût été possible de faire autrement. Je parle de la sorte, parce que nous croyons que la disposition de la nature entière, ainsi que les actes humains, tout est soumis à la divine Providence. Enlevez cette croyance, et le culte de la divinité disparaît tout entier. C'est contre ceux qui rendent à Dieu un culte, soit qu'ils soient Turcs, Chrétiens ou Juifs, que nous avons entrepris cette discussion. Pour ceux qui prétendent que tout vient d'une nécessité imposée par Dieu, nous les avons réfutés plus amplement ailleurs. Si quelqu'un donc, pieusement attentif, considère la convenance de la passion et de la mort du Christ, il y trouvera une si grande profondeur de science que, pour celui qui réfléchit toujours sur un point quelconque, il se présente à lui sans cesse des choses plus nombreuses et plus profondes ; de sorte que se vérifie ce que dit l'Apôtre (I. Cor., c. I) : « Pour nous, nous prêchons le Christ qui est un scandale pour les Juifs, une folie pour les Gentils ; pour les Juifs et les Grecs qui ont été appelés, il est le Christ, le Verbe de Dieu et sa sagesse. » De plus, « ce qui paroît folie de la part de Dieu, l'emporte sur la sagesse de tous les hommes. » La première considération qui se pré-

tuum confitemur. Non enim hæc ei attribuimus secundum naturam divinam, sed secundum humanam, quam pro nostra salute in unitatem personæ assumpsit. Si quis autem objiciat, quod Deus cum sit omnipotens, alio modo poterat humanum genus salvare, quam per Unigeniti sui mortem, considerare debet qui hoc objicit, quod in factis Dei considerandum est quid convenienter fieri potuit, etiam si alio modo illud Deus facere potuisset, alioquin omnia ejus opera similis ratio irritabit. Si enim consideretur, quare Deus fecerit cœlum tantæ quantitatis, et quare condiderit in tali numero stellas, sapienter cogitanti occurret secundum quod sic convenienter fieri potuit, licet aliter facere potuerit. Dico autem hæc secundum quod credimus totam naturæ dispositionem et humanos actus divinæ providentiæ esse subjectos. Hac enim credulitate sublata omnis divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem præsentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt seu sint Saraceni, seu Christiani, seu Judæi. Ad eos autem qui omnia ex necessitate provenire dicunt à Deo, operosius à nobis alibi disputatum est. Si aliquis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam scientiæ profunditatem inveniet, ut semper aliqua cogitanti, plura et majora semper occurrant, ita quod experiri possit verum esse quod Apostolus dicit I. *Cor.*, I : «Nos prædicamus Christum crucifixum, Judæis quidem scandalum, gentibus vero stultitiam ; ipsis autem vocatis Judæis atque Græcis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. » Et iterum : « Quod stultum est Dei, sapientius est omnibus hominibus. » Primo ergo conside-

sente à nous, c'est, comme nous l'avons dit, que le Christ a pris la nature humaine pour réparer notre chute. Le Christ a donc dû souffrir et faire toutes choses dans la nature humaine, afin d'apporter par ce moyen un remède au péché. Mais le péché de l'homme consiste en ce que celui-ci, s'attachant aux choses corporelles, abandonne les spirituelles. Il convenoit donc au Fils de Dieu, après avoir pris la nature humaine, de montrer aux hommes par ses actions et ses souffrances à ne faire aucun cas des biens comme des maux temporels, de peur qu'entraînés par une affection désordonnée pour ces biens, ils s'adonnassent avec moins de soin aux biens spirituels. C'est pour cela que Jésus-Christ a choisi des parents pauvres mais vertueux, pour ne donner prétexte à personne de se glorifier de la noblesse de sa naissance ou de la fortune de ses ancêtres. Il éloigne de sa vie privée les dignités, pour apprendre aux hommes qu'ils ne doivent pas les convoiter outre mesure. Il supporte le travail, la faim, la soif et les douleurs du corps, de peur que les hommes adonnés aux voluptés et aux plaisirs, n'abandonnent le bien et la vertu, à cause des difficultés de la vie présente. Enfin il endura la mort, et cela pour que personne n'abandonnât la vérité, par crainte de la mort. Et pour que personne n'abandonnât la vérité par la crainte d'une mort honteuse, il choisit de toutes la plus ignominieuse; savoir, la mort de la croix. Il falloit aussi que le Fils de Dieu fait homme souffrît la mort, afin, par son exemple, de porter les hommes à la vertu, et qu'ainsi se vérifiât ce que dit saint Pierre (I. Cor., II) : « Le Christ a souffert pour nous, vous donnant l'exemple, afin que vous marchiez sur ses traces. »

Ensuite, comme pour le salut de l'homme il ne lui suffit pas d'une conversation droite, par laquelle il évite le péché, mais qu'il lui faut encore la connoissance de la vérité, au moyen de laquelle il évite

---

randum occurrit, quod Christus humanam naturam assumpsit ad lapsum hominis reparandum, ut diximus. Ea ergo oportuit Christum pati et agere secundum humanam naturam, per quæ remedium adhiberi posset contra peccatum. Peccatum autem hominis in hoc consistit, quod homo corporalibus adhærendo, spiritualia bona prætermittat. Hoc ergo decuit Dei Filium in assumpta hominis natura ostendere per ea quæ fecit et passus est, ut homines temporalia bona vel mala pro nihilo ducerent, ne ab eorum inordinato affectu impediti, spiritualibus minus dediti essent. Unde Christus pauperes parentes elegit, et tamen virtute perfectos, ne quis de sola carnis nobilitate et parentum divitiis glorietur. Pauperem vitam gessit, ut divitias doceret contemnere. Privatus absque dignitate vixit, ut homines ab inordinato horum appetitu revocaret. Laborem, sitim, famem et corporis flagella sustinuit, ne homines voluptatibus et deliciis intenti, propter asperitates hujus vitæ retraherentur à bono virtutis. Ad extremum sustinuit mortem, ne propter mortis timorem aliquis veritatem desereret. Et ne aliquis pro veritate vituperabilem mortem timeret, exprobratissimum genus mortis elegit, scilicet crucis. Sic quoque conveniens fuit Filium Dei hominem factum mortem pati, ut sui exemplo homines provocaret ad virtutem, ut sic verum sit quod Petrus dicit, I. *Petr.*, II : « Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. »

Deinde, quia hominibus ad salutem necessaria est non solum conversatio recta, per quam vitantur peccata, sed etiam cognitio veritatis, per quam vitantur errores,

l'erreur, il étoit nécessaire, pour la réparation du genre humain, que le Verbe unique de Dieu, prenant la nature humaine, confirmât la vérité par une connoissance exacte de cette même vérité : toutefois on ne peut pas apporter une confiance pleine et entière à la vérité enseignée par l'homme, parce que celui-ci peut être trompé et qu'il peut tromper. Dieu seul peut donc confirmer la connoissance de la vérité d'une manière parfaite. Par conséquent le Fils de Dieu fait homme dut proposer aux hommes la doctrine de la vérité, afin de leur prouver qu'elle vient de Dieu et non de l'homme; c'est ce qu'il fit par une multitude de miracles. Opérant en effet les œuvres de Dieu, comme ressusciter les morts, rendre la vue aux aveugles, etc..., il falloit bien croire qu'il parloit par Dieu lui-même. La sagesse divine, pour empêcher la postérité de taxer de fausseté les miracles qu'il opéroit et que pouvoient voir ceux qui étoient présents, y remédia par la foiblesse même du Christ. S'il avoit vécu dans l'opulence, puissant et revêtu des dignités du monde, on auroit pu croire que sa doctrine, ses miracles étoient reçus par la faveur des hommes et la puissance humaine. C'est pour cela que, afin de faire plus ouvertement éclater la puissance divine dans ses œuvres, il choisit ce qu'il y avoit de plus infime et de plus abject dans le monde : une mère pauvre, une vie pauvre, des disciples et des apôtres sans connoissances; il se laissa réprouver et condamner, par les puissants du siècle, à la mort, pour qu'il fût manifeste que ce n'étoit pas la puissance humaine qui d'elle-même avoit accepté ses miracles et sa doctrine, mais qu'on devoit bien plutôt l'attribuer à la puissance divine. C'est ce qui fait que, et dans ses actions et dans ses souffrances, on voit unies ensemble et la foiblesse humaine et la puissance divine. A sa naissance, enveloppé de langes, il est placé dans une crèche; mais ce sont les anges qui

ad reparationem humani generis necessarium fuit, ut Unigenitum Dei Verbum naturam humanam assumens, incerta veritatis cognitione firmaret veritatem. Veritati autem quæ docetur per hominem, non omnino firma credulitas adhiberetur, quia homo decipi et decipere potest, sed à solo Deo absque omni dubitatione veritatis cognitio confirmatur. Sic ergo oportuit Dei Filium hominem factum doctrinam divinæ veritatis hominibus proponere, ut ostenderet hanc divinitus non humanitus esse, et hoc ostendit in miraculorum multitudine. Operanti enim ea quæ solus Deus facere potest, puta, mortuos suscitando, cæcos illuminando, etc., credendum erat ut per Deum loqueretur. Sed quia miracula ejus, qui præsentes aderant, videre potuerunt, ne à posteris crederentur conficta, contra hoc divina sapientia remedium exhibuit per Christi infirmitatem. Si enim vixisset dives, potens, et in magna dignitate constitutus, credi potuisset quod doctrina ejus et miracula favore hominum, et potestate humana fuissent recepta. Et ideo ut palam fieret opus divinæ virtutis, omnia abjecta et infima in mundo elegit, pauperem matrem et vitam inopem, discipulos et nuntios idiotas, reprobari et condemnari usque ad mortem à magnatibus mundi, ut manifeste appareret, quod susceptio miraculorum ejusque doctrinæ, non humanæ potentiæ, sed divinæ attribuenda sit. Unde et in his quæ fecit, vel passus est, simul conjungebantur et humana infirmitas et divina potestas. In nativitate enim pannis involutus in præsepio ponitur, sed ab angelis collaudatur, et à Magis stella duce adoratur. Tentatur à diabolo, sed ei ministratur ab angelis. Vivit

chantent ses louanges, ce sont les Mages qui, conduits par une étoile, l'adorent. Il vit pauvre et malheureux, mais il ressuscite les morts et rend la vue aux aveugles. Il meurt attaché à une croix, confondu avec des voleurs, mais, quand il expire, le soleil s'obscurcit, la terre tremble, les rochers se fendent, les tombeaux s'ouvrent et les corps des morts ressuscitent. Si quelqu'un, voyant les fruits d'un tel commencement, à savoir, la conversion de la quasi-totalité de l'univers à Jésus-Christ, cherchoit encore d'autres prodiges pour affermir sa foi, il faudroit le regarder comme plus dur que les rochers, puisque ceux-ci, à sa mort, se fendirent. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, dans sa première Epître aux Corinth., ch. I : « Le Verbe de la croix est une folie pour ceux qui périssent ; mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, il est la vertu de Dieu. » Il faut encore observer sur ce point, que la même raison de la providence divine qui a déterminé le Fils de Dieu fait homme à souffrir les infirmités de la vie présente, lui a fait vouloir aussi que ses disciples, qu'il a établis ministres du salut de l'homme, fussent considérés comme vils et abjects dans le monde. Les hommes qu'il choisit n'étoient ni nobles, ni lettrés : c'étoient de pauvres pêcheurs sans science et de basse condition; et, les envoyant pour procurer le salut des hommes, il leur ordonna de garder la pauvreté, de souffrir les persécutions et les opprobres, de souffrir la mort même pour la vérité, pour que leur prédication ne parût pas fondée sur les avantages humains, et le salut du monde attribué à la sagesse humaine ou à sa puissance, mais bien à la puissance divine. C'est ce qui fait que la puissance divine ne les abandonna pas, opérant par eux des merveilles, bien qu'aux yeux du monde ils parussent vils et méprisables. Pour la réparation du genre humain, il étoit nécessaire qu'ils apprissent aux hommes à se confier en Dieu et non orgueilleusement en eux-mêmes.

---

inops et mendicus, sed mortuos suscitat et cæcos illuminat. Moritur affixus patibulo, annumeratur latronibus, sed in ejus morte sol obscuratur, terra tremit, franguntur lapides, aperiuntur monumenta, et mortuorum corpora suscitantur. Si quis ergo ex talibus initiis tantum fructum videat consecutum, scilicet conversionem fere totius mundi ad Christum, et ulterius alia signa quærat ad credendum, durior lapide censeri potest, cum in morte ejus et petræ scissæ sint. Hinc est quod Apostolus I. *Cor.*, I, dicit : « Verbum crucis, pereuntibus stultitia est, his autem qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est. » Est autem circa hoc aliud considerandum, quod secundum eamdem rationem providentiæ, qua in seipso Dei Filius homo factus, infirma pati voluit, etiam suos discipulos, quos humanæ salutis ministros instituit, voluit in mundo esse abjectos. Unde non elegit litteratos et nobiles, sed illiteratos et ignobiles, pauperes scilicet piscatores, et eos mittens ad salutem hominum procurandum, jussit paupertatem servare, et persecutiones et opprobria pati, et mortem etiam pro veritate subire, ne eorum prædicatio ad aliquod terrenum commodum composita videretur, et ne salus mundi adscriberetur humanæ sapientiæ, aut virtuti, sed solum divinæ. Unde nec in eis defuit virtus divina mirabilia operans, qui tamen secundum mundum videbantur abjecti. Hoc autem necessarium erat reparationi humanæ, ut homines discerent, ne de seipsis superbe considerent, sed de Deo.

La justice humaine, pour être parfaite, exige que l'homme se soumette entièrement à Dieu, qu'il espère de lui tous les biens qu'il peut obtenir, et qu'après les avoir obtenus, il le reconnoisse. Il n'y avoit rien de plus propre à former ses disciples au mépris des biens de ce monde, et à les faire se résigner à toutes les adversités qui pouvoient même les conduire à la mort, que la passion et la mort du Christ; ce qui le portoit à leur dire, par la bouche de saint Jean, chap. XV : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. » Il faut ensuite observer que l'ordre de la justice exige pour le péché un châtiment. Les jugements humains nous apprennent que ce qui a été fait contrairement à la justice y est ramené, quand le juge prend à celui qui a plus qu'il ne devoit avoir, parce qu'il s'est emparé du bien d'autrui, son surplus, et le donne à celui qui avoit moins qu'il ne lui en falloit. Mais quiconque pèche a plus d'indulgence pour sa volonté qu'il ne doit en avoir. Pour accomplir sa volonté, il transgresse l'ordre de la raison et de la loi divine. Afin donc de le ramener à l'ordre de la justice, il faut lui enlever ce qu'il veut; c'est ce qui arrive quand on le punit en lui enlevant les biens qu'il possède déjà, ou en l'empêchant d'obtenir ceux qu'il désire, ou bien encore en lui infligeant les maux qu'il refuse de souffrir. Cette réintégration de la justice se fait donc tantôt par la volonté de celui qui est puni, quand, pour revenir à la justice, il s'inflige à lui-même un châtiment; tantôt contre cette volonté, et alors c'est la justice qui est accomplie en lui, et non lui qui, de son propre mouvement, revient à la justice. Mais le genre humain tout entier étoit soumis au péché. Pour le ramener donc à l'état de justice, il falloit trouver un châtiment que l'homme s'infligeât à lui-même pour remplir l'ordre de la justice. Il n'étoit pas possible de trouver un homme qui, réduit à ses propres forces, fût assez grand

---

Hoc enim ad perfectionem humanæ justitiæ requiritur, ut homo totaliter se Deo subjiciat, à quo etiam omnia bona consequi speret adipiscenda, et adepta recognoscat. Ad bona igitur præsentia hujus mundi contemnenda, et adversa quælibet toleranda usque ad mortem, nullo modo melius ejus disciputi potuerunt institui, quam per passionem et mortem Christi; unde et ipse eis dicebat, *Joan.*, XV : « Si me persecuti sunt, et vos persequentur. » Deinde considerandum est, quod hoc habet ordo justitiæ, ut pro peccato pœna infligatur. Apparet enim in humanis judiciis, quod ea quæ injuste facta sunt, ad justitiam reducuntur, dum judex ab eo qui aliena capiens, plus habet quam debeat, subtrahit quod plus habet, et dat ei qui minus habebat. Quicumque autem peccat, plus suæ voluntati indulget quam debeat. Ut enim voluntatem suam impleat, transgreditur ordinem rationis et legis divinæ. Ad hoc igitur quod ad justitiæ ordinem reducatur, oportet quod voluntati subtrahatur de eo quod vult, quod fit dum punitur vel per subtractionem bonorum quæ vellet habere, vel per illationem malorum quæ pati recusat. Hæc ergo reintegratio justitiæ per pœnam quandoque fit per voluntatem ejus qui punitur, dum ipsemet sibimet pœnam imponit, ut ad justitiam redeat; quandoque vero fit eo invito, et tunc quidem ipse ad justitiam non reducitur, sed in eo impletur justitia. Erat autem totum humanum genus peccato subjectum. Ad hoc ergo quod ad statum justitiæ reduceretur, oportebat invenire pœnam, quam homo sibi ipsi assumeret ad implendum divinæ justitiæ ordinem. Nullus autem homo purus tantus esse poterat, qui

pour pouvoir satisfaire suffisamment à Dieu, même pour ses péchés, en s'infligeant volontairement un châtiment quel qu'il fût, loin de satisfaire pour les autres. Lorsque l'homme pèche, il transgresse la loi de Dieu et lui fait injure tel qu'il est en lui-même, mais la majesté de Dieu est infinie. L'injure aussi est d'autant plus grande que celui à qui elle est faite est plus grand lui-même. Il est évident que frapper un soldat est une injure réputée plus grande que de frapper un homme de la campagne; elle l'est encore plus si c'est un prince ou un roi qui est frappé. Le péché commis contre Dieu entraîne donc en quelque sorte avec lui une injure infinie.

Il faut encore observer que la valeur de la satisfaction se tire de la dignité de celui qui satisfait. Une parole de supplication prononcée par un roi pour la réparation d'une injure, est considérée comme une satisfaction plus grande que si quelqu'un, qui lui est de beaucoup inférieur, fléchissoit les genoux, ou accomplissoit devant celui qui a été offensé toute autre humiliation, pour réparer l'outrage qui lui a été fait. Mais la dignité du pur homme, pour être la compensation de l'injure faite à Dieu, n'étoit pas infinie. Il a donc fallu un homme d'une dignité infinie pour que, souffrant un châtiment pour tous, il satisfît convenablement pour les péchés du monde entier. Pour cela donc faire, le Verbe de Dieu, vrai Dieu et Fils de Dieu, prit la nature humaine, afin de purifier le genre humain tout entier, en satisfaisant pour ses péchés. Ce qui fait dire à saint Pierre, I. Pier., III : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés, le juste pour les injustes, etc... » Il n'étoit donc pas convenable, comme ils le pensent, que Dieu effaçât les péchés du genre humain sans que satisfaction lui fût faite; il ne convenoit pas non plus qu'il ne permît pas que l'homme tombât dans le péché. Ceci répugneroit d'abord à l'ordre de

---

posset satisfacere sufficienter Deo pœnam voluntariam aliquam assumendo, etiam pro peccato proprio, nedum pro peccato universorum. Cum enim homo peccat, legem Dei transgreditur, et sic quantum est in se, injuriam Deo facit, qui est majestatis infinitæ. Tanto autem est major injuria, quanto major est is in quem committitur. Patet enim quod major injuria reputatur, si quis percutiat militem quam si rusticum, et adhuc major si regem vel principem. Habet ergo peccatum contra legem Dei commissum quodammodo injuriam infinitam.

Sed rursus considerandum est, quod secundum dignitatem satisfacientis etiam satisfactio ponderatur. Unum enim verbum deprecatorium à rege prolatum pro satisfactione injuriæ, major satisfactio reputatur, quam si eo inferior vel genua flecteret, vel aliam quamvis humiliationem ostenderet ad satisfaciendum passo injuriam. Nullus autem homo purus erat infinitæ dignitatis, cujus satisfactio posset esse condigna contra Dei injuriam. Oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitæ dignitatis, qui pœnam subiret pro omnibus, et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc ergo Unigenitum Dei Verbum verus Deus et Dei Filius naturam humanam assumpsit, et in ea mortem pati voluit, ut totum genus humanum pro peccato satisfaciendo purgaret. Unde et Petrus dicit, I. *Petr.*, III : « Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, etc. » Non ergo, ut opinantur, conveniens fuit, quod Deus sine satisfactione sua humana peccata purgaret, neque etiam quod hominem non permitteret cadere in peccatum. Primum enim repugna-

la justice, ensuite à l'ordre de la nature humaine, d'après lequel ordre l'homme a été créé libre de sa volonté, pouvant choisir le bien ou le mal. Il n'appartient pas à la providence de détruire, mais bien de conserver l'ordre des choses et leur nature. La sagesse de Dieu brille donc surtout en ce qu'elle a conservé l'ordre des choses, tant de la justice que de la nature, et cependant elle a trouvé dans les trésors de sa miséricorde un remède pour le salut de l'homme, c'est l'incarnation et la mort de son Fils.

CHAPITRE VIII.

Comment il faut entendre ceci, les fidèles reçoivent le corps du Christ.

Comme donc les péchés des hommes sont effacés par la passion et la mort de Jésus-Christ; pour perpétuer convenablement parmi nous le souvenir d'un si grand bienfait, le Fils de Dieu, sa passion approchant, laisse à ses fidèles disciples, comme souvenir de cette même passion, son corps et son sang qu'il leur donna sous les espèces du pain et du vin; ce que l'Eglise de Jésus-Christ a depuis célébré en mémoire de cette sainte passion, dans toutes les parties du monde, et cela jusqu'à nos jours. Il n'est pas une personne qui, pour peu qu'elle soit instruite de la religion, ne puisse observer quelle est la sottise des infidèles qui se moquent de ce sacrement. Nous, nous ne disons pas que le corps du Christ est déchiré par parties, et qu'ainsi divisé les fidèles le reçoivent dans le sacrement, de sorte qu'il faille que, dans un temps donné, il soit épuisé, eût-il la grandeur d'une montagne, comme ils le prétendent; mais nous disons que par le changement du pain au corps de Jésus-Christ, le corps de Jésus-Christ est dans le sacrement de l'Eglise, et que c'est dans ce sacrement que les fidèles le mangent. C'est ce qui fait que le corps du Christ n'est pas

---

ret ordini justitiæ, secundum ordini naturæ humanæ, per quam homo factus est suæ voluntatis liber, potens bonum vel malum eligere. Providentiæ autem est rerum naturam et ordinem non destruere sed salvare. In hoc ergo maxime Dei sapientia apparuit, quod et ordinem rerum servavit tam justitiæ quam naturæ, et tamen misericorditer providit homini salutis remedium per Filii sui incarnationem et mortem.

CAPUT VIII.

Qualiter sit accipiendum quod fideles accipiunt corpus Christi.

Quia ergo per passionem et mortem Christi homines à peccato purgantur, ut hujus tam immensi beneficii jugis in nobis maneret memoria, Filius Dei passione appropinquante suæ passionis et mortis memoriam fidelibus suis reliquit jugiter recolendam, suum corpus et sanguinem tradens discipulis sub speciebus panis et vini, quod usque nunc in memoriam illius venerandæ passionis ubique terrarum Christi frequentat Ecclesia. Quam vane autem hoc sacramentum irrideant infideles, quilibet etiam parum in christiana religione instructus de facili potest attendere. Non enim dicimus quod corpus Christi dilaceretur in partes, et quod sic divisum à fidelibus sub sacramento sumatur, ut oporteat quandoque illud deficere, etiam si magnitudinem montis haberet, ut dicunt, sed dicimus per conversionem panis in corpus Christi ipsum corpus Christi in sacramento Ecclesiæ esse, et à fidelibus manducari. Ex quo ergo corpus Christi

divisé, mais que quelque chose se change en lui; il n'est donc pas nécessaire que la manducation des fidèles lui enlève quelque chose de sa grandeur. Si quelque infidèle veut dire que ce changement est impossible, qu'il considère la toute-puissance de Dieu. L'infidèle avoue toutefois que, par la puissance de la nature, une chose peut se changer en une autre quant à la forme, comme l'air se change en feu, lorsque la matière qui avoit d'abord la forme de l'air, est ensuite soumise à celle du feu. A bien plus forte raison la vertu du Dieu tout-puissant, qui donne à la substance de toute chose son existence, non-seulement en la changeant suivant la forme, comme le fait la nature, pourra changer ce tout en un autre tout, de telle sorte que la pain soit changé au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang. S'il répugnoit à quelqu'un de croire à cette conversion d'après ce qui apparoît, car, d'après les sens, il n'y a rien de changé, qu'il fasse attention que les choses divines nous sont proposées de telle manière, qu'elles ne nous arrivent que sous le voile des choses visibles. Afin donc d'avoir le corps et le sang de Jésus-Christ, comme une réfection spirituelle et divine, et non comme une nourriture et un breuvage commun, il nous est donné sous les espèces du pain et du vin; c'est aussi pour éviter l'horreur de manger de la chair humaine et de boire du sang, que nous le recevons ainsi. Nous ne disons pourtant pas que cela se fasse de manière que les espèces, qui apparoissent à nos sens dans le sacrement, soient seulement un fantôme pour ceux qui les voient, comme il a coutume d'arriver dans les prestiges de la magie, parce que la vérité du sacrement n'admet aucune fiction, mais que Dieu, qui a créé la substance et les accidents, peut conserver les accidents, après avoir changé le sujet en un autre. Il peut, en effet, produire et conserver les effets des causes secondes sans ces causes, dans leur

---

non dividitur, sed in ipsum aliquid convertitur, nulla necessitas est, ut per manducationem fidelium quantitati ejus aliquid subtrahatur. Si quis autem infidelis velit dicere hanc conversionem impossibilem esse, consideret Dei omnipotentiam. Confitetur quidem quod per virtutem naturæ possit una res converti in aliam quantum ad formam, sicut quod aer in ignem convertitur, dum materia quæ prius erat subjecta formæ aeris, postea formæ ignis subjicitur. Multo magis ergo virtus omnipotentis Dei, quæ totam rei substantiam in esse producit non solum transmutando secundum formam, ut facit natura, poterit hoc totum in illud totum convertere, ut sic panis in corpus Christi convertatur, et vinum in sanguinem. Si autem huic conversioni aliquis velit repugnare per id quod sensui apparet, nam nihil secundum sensum immutatur, consideret sic nobis divina proponi, ut ad nos sub tegumento visibilium rerum deveniant. Ut ergo Christi corpus et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur, et non quasi cibus et potus communis, sub specie panis et vini sumitur, ut non sit horribile carnem humanam comedere et sanguinem bibere. Non tamen hoc fieri dicimus, quasi species illæ, quæ sensibus apparent in sacramento, sint solum in phantasia videntium, sicut solet esse in præstigiis artis magicæ, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet; sed Deus qui est substantiæ et accidentis creator, potest accidentia sensibilia conservare in esse, subjectis tamen in aliud mutatis. Potest enim effectus causarum secundarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse conservare. Si quis vero Dei omnipoten-

propre existence, et cela par sa toute-puissance. Si quelqu'un n'admet pas la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas contre lui que nous discutons ici, mais bien contre les Sarrasins ou Musulmans, et les autres qui admettent cette toute-puissance. Nous ne discuterons pas ici non plus les autres mystères de ce sacrement, car les secrets de la foi ne doivent pas être exposés aux infidèles.

CHAPITRE IX.

Quel est le lieu spécial où les âmes sont purifiées avant de devenir bienheureuses.

Il nous reste maintenant à examiner l'opinion de ceux qui pensent qu'il n'y a pas de purgatoire après la mort. Pour que quelques hommes soient tombés dans cette erreur, il paroît leur être arrivé ce qui est arrivé à plusieurs autres. Tout en voulant éviter certaines erreurs, ils tombent dans les erreurs contraires. C'est ce qui fait qu'Arius, voulant éviter l'erreur de Sabellius qui confond les personnes de la Trinité, tombe dans l'erreur opposée qui lui fait diviser l'essence de Dieu. De même Eutichès, voulant éviter l'erreur de Nestorius, qui divise dans le Christ la personne de Dieu de celle de l'homme, établit l'erreur opposée, par laquelle il ne confesse qu'une nature de Dieu et de l'homme. C'est ce qui fait encore que quelques-uns, pour éviter l'erreur d'Origène, qui établit qu'après la mort toutes les peines sont purgatives, tombent dans l'erreur opposée, et disent qu'après la mort il n'y a aucune peine purgative. Quant à la sainte Eglise catholique et apostolique, elle s'avance d'un pas lent et sûr au milieu de toutes les erreurs. Car, comme elle distingue les personnes dans la Trinité contre Sabellius, cependant elle ne tombe pas dans l'erreur d'Arius, car elle confesse seulement une essence de

---

tiam non confitetur, contra talem in hoc opere disputationem non assumimus, sed contra Saracenos et alios qui Dei omnipotentiam confitentur. Alia vero hujus mysteria sacramenti non sunt hic magis discutienda, quia infidelibus secreta fidei pandi non debent.

CAPUT IX.

Qualiter est specialis locus ubi animæ purgantur antequam sint beatæ.

Nunc restat considerare de opinione quorumdam dicentium purgatorium non esse post mortem ad quam quidem ut homines aliqui devenirent, contigisse videtur quod in pluribus aliis contingit. Dum enim aliquos errores vitare voluerunt, inciderunt in errores contrarios. Sic Arius, dum vitare voluit errorem Sabellii confundentis sanctæ Trinitatis personas, incidit in errorem contrarium, ut divideret deitatis essentiam. Similiter Eutyches dum vitare voluit errorem Nestorii dividentis in Christo personam Dei et hominis, contrarium errorem instituit, ut confiteretur unam esse Dei et hominis naturam. Sic etiam dum aliqui vitare volunt Origenis errorem ponentis omnes pœnas post mortem purgatorias esse, in contrarium prolabuntur errorem, ut dicant nullam pœnam post mortem purgatoriam esse. Sancta vero catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media lento passu incedit. Sicut enim distinguit personas in Trinitate contra Sabellium, et tamen in errorem Arii non declinat, sed unam tantum confitetur personarum essentiam, in incarnationis vero mysterio e converso naturas distinguit

personne; dans le mystère de l'incarnation, par contre, elle distingue les natures contre Eutichès, sans séparer, avec Nestorius, les personnes : de même, relativement à l'état des ames après la mort, elle reconnoît quelques peines purgatives, pour ceux seulement qui quittent la vie présente sans péché mortel et avec la grace de la charité; elle ne dit pas, avec Origène, que toutes les peines sont purgatives; mais elle enseigne que tous ceux qui meurent en état de péché mortel doivent être tourmentés pendant l'éternité avec le démon et ses anges.

Nous devons d'abord observer, pour établir la vérité de notre assertion, que ceux qui meurent en état de péché mortel sont précipités dans les supplices de l'enfer; c'est ce que prouve clairement l'Evangile. Il est dit dans saint Luc, ch. XVI, par la bouche du Seigneur, que « le riche est mort à la suite de ses festins, et qu'il est enseveli dans l'enfer. » Quant à ses tourments, il nous les apprend lui-même, lorsqu'il dit : « Je suis tourmenté dans ces flammes. » Job dit aussi des impies, ch. XXI : « Ils passent leur vie au milieu des délices, et à la fin ils sont précipités dans les enfers. Job dit encore, ch. XXII, la même chose de ceux qui disoient à Dieu : « Retirez-vous de nous, etc. » Ce n'étoient pas seulement les impies pour leurs péchés, mais même les justes qui, au moment de la mort, descendoient aux enfers, avant la passion du Christ, ces derniers pour le péché de leurs premiers parents; ce qui faisoit dire à Jacob, Genèse, ch. XXXVII : « Pleurant je descendrai vers mon Fils aux enfers. » Jésus-Christ lui-même mourant, descend aux enfers, comme il est dit dans le symbole, et comme l'avoit prédit à l'avance le Prophète, Ps. XV : « Vous ne laisserez point mon ame dans l'enfer. » Saint Pierre le dit aussi de Jésus-Christ aux Actes des Apôtres, quoiqu'il ne soit pas descendu aux enfers de la même manière et comme soumis au péché, mais que seul, parmi

---

contra Eutychem, nec tamen cum Nestorio personam separat; sic et in statu animarum post mortem pœnas quasdam purgatorias confitetur, eorum duntaxat, qui de hoc seculo absque peccato mortali cum charitatis gratia decedunt; nec cum Origene omnes pœnas purgatorias confitetur, sed qui cum peccato mortali decedunt, cum diabolo et angelis ejus æterno confitetur supplicio cruciandos.

Ad veritatis ergo assertionem primo considerandum est, quod illi qui in peccato mortali decedunt, statim ad infernalia supplicia rapiuntur, quod aperte ex Evangelio probatur. Dicitur enim *Luc.*, XVI, ex ore Domini, quod « mortuus est dives epulo, et sepultus in inferno. » Et de cruciatu ejus ex ipsius confessione apparet, dum dicit : « Quia crucior in hac flamma. » Job quoque de impiis dicit, *Job*, XXI : « Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt. » Item *Job*, XXII : « Qui dicebant Deo : Recede à nobis, etc. » Non solum autem impii pro peccatis propriis, sed etiam justi ante passionem Christi pro peccato primi parentis in morte ad inferos descendebant; unde Jacob dicebat, *Gen.*, XXXVII : « Descendam ad filium meum lugens in infernum, » unde ipse Christus moriens ad inferna descendit, ut in symbolo continetur, sicut ante per Prophetam prædictum fuerat : « Non derelinques animam meam in inferno, » *Psal.* XV, quod Petrus in *Act.* de Christo exponit, licet Christus alio modo ad inferna descenderit non quasi peccato obnoxius, sed solus

les morts, il fut libre, et qu'il y descendit pour dépouiller de leurs pouvoirs les principautés et les puissances, et briser les liens de ceux qui y étaient détenus, ainsi que l'avoit prédit le prophète Zacharie, chap. IX : « Mais vous, vous avez, par le sang de votre Fils, retiré les vôtres de l'abîme où ils étoient enchaînés, etc... » Comme la miséricorde du Seigneur s'étend sur toutes ses œuvres, nous devons d'autant plus être portés à croire que ceux qui meurent sans péchés reçoivent immédiatement la recompense éternelle de leurs mérites. Cette doctrine repose sur des autorités incontestables. L'Apôtre dit, en effet, dans II. Cor., c. V, après avoir fait mention des tribulations des saints : « Nous savons, dit-il, que si la demeure terrestre dans laquelle nous habitons ici-bas est détruite, Dieu nous en donnera une éternelle dans le ciel, bâtie non de la main des hommes, mais de la sienne. » Au premier examen, il semble que de ces paroles on peut tirer la conséquence suivante, savoir que notre corps mortel étant détruit, l'homme sera revêtu de la gloire céleste. Mais afin de rendre ce sens plus évident, nous allons exposer ce qui suit. Parce qu'il avoit proposé deux choses, à savoir la dissolution de la demeure terrestre et l'adoption de la demeure céleste, il montre, d'après l'exposition qu'il fait de l'une et de l'autre, comment les désirs de l'homme se portent vers elles. Et d'abord il ajoute et dit touchant le désir que nous avons de cette demeure céleste : « Nous gémissons en ce que nous désirons être en quelque sorte survêtus de cette habitation céleste, et que nous sommes empêchés dans nos désirs. Par là il semble nous faire comprendre que cette demeure céleste, de laquelle il a parlé plus haut, n'est pas quelque chose de séparé de l'homme, mais bien qui lui est inhérent. En effet, on ne dit pas d'un homme qu'il se revêt d'une maison, mais bien d'un habit; on dit d'une maison qu'il l'habite. Mais comme il joint ces deux choses, lorsqu'il dit, *survêtir*

---

inter mortuos liber, ad hoc descendit ut expolians principatus et potestates captivam duceret captivitatem, sicut per Zachariam fuerat prædictum, *Zach.*, IX : « Tu autem in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, etc. » Sed quia miserationes Dei sunt super omnia opera ejus, credendum est multo magis, quod illi qui sine macula moriuntur, statim æternæ retributionis mercedem recipiant. Et hoc quidem evidentibus authoritatibus maxime probatur. Dicit enim Apostolus II. *Cor.*, V, cum mentionem de tribulationibus sanctorum fecisset : « Scimus enim, inquit, quod si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam sed æternam in cœlis. » Ex quibus verbis prima facie inspectis hoc videtur elici posse, quod dissoluto mortali corpore, homo cœlesti gloria induatur. Sed ut hic sensus evidentior fiat, sequentia pertractemus. Quia enim duo proposuerat, scilicet dissolutionem habitationis terrenæ et adoptionem domus cœlestis, ostendit quomodo desiderium hominis se habet ad utrumque, cum quadam expositione utriusque. Unde primo subjungit de desiderio cœlestis domus, et dicit : « Quia ingemiscimus in hoc quod à nostro desiderio retardari cupimus superindui habitationem cœlestem, » per quod etiam videtur intelligere, quod illa domus cœlestis quam supra dixerat, non est aliquid ab homine separatum, sed aliquid homini inhærens. Non enim dicitur homo induere domum, sed vestimentum,

une habitation, il montre par là que ce que l'on désire d'abord est quelque chose d'inhérent, parce qu'on le *revêt*, et que c'est en même temps quelque chose qui contient et qui excède, puisqu'on l'habite. Ce qui suit va nous apprendre quel est cet objet désiré. Comme il n'avoit pas seulement employé l'expression *se revêtir*, mais encore celle de *se survêtir*, il expose la raison de ses expressions dans les paroles qui suivent : « Pour que nous soyons trouvés vêtus et non nus, » comme s'il disoit : Si l'ame étoit revêtue de cette *habitation* céleste, de telle sorte qu'elle ne fût pas dépouillée de l'*habitation* terrestre, l'adoption de cette dernière *habitation* seroit un *survêtissement*. Mais comme pour être enveloppé de cette demeure céleste, il faut être dépouillé de la demeure terrestre, il s'ensuit qu'on ne peut pas l'appeler simplement un *survêtissement*. Quelqu'un pourroit demander à l'Apôtre quelle est la raison qui l'a porté à dire, « désirant être survêtus. » A cela il répond disant : « Pour nous qui sommes dans cette tente, » c'est-à-dire, qui sommes revêtus de cette habitation terrestre et transitoire, et non d'une *habitation* permanente, nous gémissons accablés, contre nos désirs, comme de quelque accident duquel nous voulons être dépouillés d'après nos désirs naturels, comme d'une demeure terrestre, désirant être survêtus de l'habitation céleste, afin que tout ce qu'il y a en nous de mortel soit absorbé par la vie, c'est-à-dire, que nous passions à la vie immortelle, sans goûter les angoisses de la mort. Quelqu'un pourroit encore dire à l'Apôtre que, d'après la raison, il est clair que nous ne désirons pas être dépouillés de notre demeure terrestre qui nous est naturelle, que, par conséquent, nous ne désirons pas non plus être revêtus de l'*habitation* céleste. Il répond à cela par ce qui suit : « C'est Dieu qui produit en nous ce désir des choses célestes. » Il nous apprend encore comment

sed dicitur aliquis inhabitare domum. Cum ergo hæc duo conjungit dicens superindui habitationem, ostendit quod id quod est primo desideratum, est aliquid inhærens, quia induitur, et est aliquid continens et excedens, quia inhabitatur. Quid autem sit illud desideratum, patebit ex sequentibus. Sed quia non simpliciter dixerat indui, sed superindui, rationem sui dicti exponit subdens : « Si tamen vestiti et non nudi inveniamur, » quasi dicat : Si anima sic indueretur habitatione cœlesti, quod non exueretur habitatione terrena, adoptio illius habitationis esset superinduitio. Sed quia oportet, quod exuatur habitatione terrena ad hoc quod induatur cœlesti, non potest dici superinduitio simpliciter. Posset ergo aliquis ab Apostolo quærere : Quare ergo dixisti : « Superindui cupientes. » Ad quod respondet dicens : « Nam et qui sumus in tabernaculo isto, » id est, qui induimur terreno habitaculo quasi transitorio, non domo quasi permanente, ingemiscimus gravati quasi aliquo accidente contra desiderium nostrum, eo quod secundum naturale desiderium nostrum volumus expoliari quasi tabernaculo terreno, sed supervestiri cœlesti, ut absorbeatur quod mortale est à vita, id est, ut ad vitam immortalem sine mortis gustu transeatur. Posset autem iterum aliquis quærere ab Apostolo[1], quia rationabiliter apparet quod nolumus expoliari terrena inhabitatione, quæ est nobis naturalis, et sic nec quod habitationem cœlestem indui cupiamus. Ad hoc respondit subdens : « Qui autem in nobis efficit hoc ipsum, ut desideremus cœlestia, Deus est. » Et quomodo in nobis hoc efficiat, ostendit subdens : « Qui dedit nobis pignus spiritus. » Per Spiritum enim

ce désir se produit en nous, ajoutant qu'il nous en a donné *l'esprit pour gage*. Désireux d'acquérir cette habitation céleste, nous en sommes certains par l'Esprit saint que nous avons reçu de Dieu, comme le gage d'une créance est un titre pour la recouvrer. C'est donc cette certitude qui nous fait porter nos désirs jusqu'à cette céleste *habitation*.

Il y a donc en nous deux désirs, l'un naturel, qui nous porte à conserver notre demeure terrestre, l'autre de la grace, qui nous pousse au contraire à l'acquisition de la demeure céleste. Il ne nous est pas possible de satisfaire ces deux désirs, car, sans abandonner la demeure terrestre, nous ne pouvons pas parvenir à la demeure céleste. Ce qui fait que nous préférons, animés d'une confiance ferme, inébranlable même, le désir de la grace à celui de la nature, au point de vouloir quitter notre habitation terrestre pour parvenir à la demeure céleste; et c'est ce qu'il ajoute : « Osons donc toujours, sachant que pendant que nous sommes dans ce corps nous cheminons loin du Seigneur; c'est la foi qui nous conduit et non l'apparence. Nous avons la bonne volonté, et notre audace nous porte à voyager loin de notre corps et à nous approcher davantage du Seigneur. » Il est donc évident que c'est le corps corruptible que, plus haut, il désigne sous le nom de maison ou tente de notre *habitation ;* le corps, en effet, n'est-il pas comme une espèce de vêtement de notre ame? On le voit encore par ce qu'il a dit plus haut, savoir que « cette maison n'est pas faite de la main des hommes, mais qu'elle est éternelle dans les cieux; » car c'est Dieu lui-même que les hommes revêtent ou dans lequel ils habitent, pendant qu'ils existent, lui étant présents en apparence, c'est-à-dire le voyant comme il est; pendant qu'ils tiennent par la foi ce qu'ils ne voient pas encore, ils voyagent, au contraire, loin de lui. Les saints désirent donc cheminer loin de leurs corps, afin que, par la mort, leurs ames soient

---

Sanctum quem accepimus à Deo, sumus de cœlesti habitatione adipiscenda certi et solliciti, sicut per pignus de debito recuperando. Ex hac ergo certitudine in desiderium cœlestis habitationis elevamur.

Sic ergo in nobis duo sunt desideria. Unum naturæ de terrena inhabitatione non deserenda; aliud gratiæ de cœlesti habitatione consequenda. Sed hæc duo desideria impleri non possunt, quia ad cœlestem habitationem pervenire non possumus, nisi terrenam deseramus. Unde cum quadam fiducia firma et audacia desiderium gratiæ præferimus desiderio naturæ, ut velimus terrenam habitationem deserere, et ad cœlestem pervenire; et hoc est, quod subdit: « Audentes ergo semper, et scientes quoniam dum sumus in hoc corpore, peregrinamur à Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem. Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Dominum. » Aperitur ergo, quod ipsum corpus corruptibile supra nominavit terrestrem domum hujus habitationis, et tabernaculum, quod quidem corpus est animæ quasi quoddam indumentum. Aperitur etiam quid supra dixerit : « Domum non manufactam sed æternam in cœlis; » quia ipsum Deum quem homines induunt, vel etiam inhabitant, dum ei præsentes existunt per speciem, id est, videndo eum sicut est, peregrinantur ab eo, dum per fidem tenent, quod nondum vident. Desiderant ergo sancti peregrinari à corpore, ut eorum animæ per mortem à corporibus

séparées de leurs corps, et que, cheminant loin de ce même corps, elles soient présentes à Dieu.

Il est donc évident que les ames des saints, séparées de leurs corps, parviennent à la demeure céleste et y jouissent de la vue de Dieu. La gloire des ames saintes, qui consiste dans la vue de Dieu, n'est pas différée jusqu'au jour du jugement, où elles reprendront leurs corps. C'est ce que nous apprend l'Apôtre dans son Epître aux Philippiens, ch. I : « Mes vœux sont d'entrer en dissolution et d'être avec Jésus-Christ. » Il auroit donc été vain le désir de Paul, si, après la dissolution de son corps, il n'avoit pas été avec Jésus-Christ qui, comme nous ne pouvons en douter, est au ciel. Le Seigneur dit aussi ouvertement au bon larron qui le confessoit sur la croix, Luc, ch. XXIII : « Vous serez aujourd'hui avec moi dans le paradis; » désignant par le paradis la jouissance de la gloire; il ne faut donc pas croire après cela que Jésus-Christ diffère de récompenser ses fidèles serviteurs quant à la gloire des ames, jusqu'à la résurrection des corps. Par conséquent ce que dit le Seigneur, « dans la maison de mon Père, il y a plusieurs demeures, » doit se rapporter à la différence des récompenses que Dieu accorde aux saints dans la béatitude céleste, non hors de cette demeure, mais dans cette demeure même. Il est évident, d'après ce que nous venons de voir, qu'il y a un purgatoire pour les ames après la mort. Une multitude d'autorités, tirées de l'Ecriture, nous apprennent ouvertement que personne, ayant quelques souillures, ne peut entrer dans la gloire céleste.

Il est dit en parlant de la participation de la sagesse divine, Sag. ch. VII, que « rien de souillé n'entrera en elle. » Mais la félicité céleste consiste dans la participation parfaite de la sagesse, au moyen de laquelle nous verrons Dieu tel qu'il est. Il faut donc que ceux qui parviennent à cette félicité soient tout-à-fait sans tache; c'est ce que

---

separentur ad hoc quod sic peregrinantes a corpore, sint præsentes ad Dominum.

Patet ergo quod sanctorum animæ à corporibus absolutæ ad cœlestem habitationem perveniunt Deum videntes. Non ergo sanctarum animarum differtur gloria, quæ in Dei visione consistit, usque ad diem judicii, quo corpora resument. Hoc etiam apparet per dictum Apostoli *ad Philipp.*, I, ubi dicit : « Cupio dissolvi, et esse cum Christo. » Vanum enim hoc desiderium esset, si corpore dissoluto adhuc Paulus cum Christo non esset, quem tamen constat esse in cœlis. Manifeste etiam Dominus latroni in cruce confitenti dixit, *Luc.*, XXIII : « Hodie mecum eris in paradiso, » per paradisum gloriæ fruitionem designans; unde non est credendum, quod suos fideles Christus remunerare differat quantum ad gloriam animarum, usque ad corporum resurrectionem. Quod ergo Dominus dicit : « In domo Patris mei mansiones multæ sunt, » ad differentias refertur præmiorum, quibus sancti in cœlesti beatitudine remunerantur à Deo non extra domum, sed in ipsa domo. His autem visis, consequens est purgatorium animarum esse post mortem. Ex multis enim sacræ Scripturæ authoritatibus manifeste habetur, quod ad illam cœlestem gloriam nullus pervenire potest cum macula.

Dicitur enim de divinæ sapientiæ participatione, *Sap.*, VII, quod « nihil inquinatum intrabit in eam. » Consistit autem cœlestis felicitas in sapientiæ participatione perfecta, qua per speciem Deum videbi-

nous apprend Isaïe, ch. XXXV : « Elle sera appelée la voie sainte; celui qui sera souillé ne passera pas par elle. » Nous lisons aussi dans l'Apocalypse, ch. XXI : « Rien de souillé n'entrera en elle. » Il arrive cependant que certains hommes, au moment de la mort, sont souillés de quelques péchés pour lesquels ils ne méritent pas d'être condamnés aux peines de l'enfer; tels sont les péchés véniels, une parole oiseuse, par exemple, ou toute autre chose de ce genre. Il n'est pas possible, à ceux qui meurent souillés de telles fautes, de parvenir immédiatement à la béatitude céleste; mais ils y parviendroient, comme nous l'avons prouvé plus haut, s'ils n'étoient souillés de semblables fautes. Ces péchés véniels seront donc cause qu'ils éprouveront au moins un délai après leur mort dans la possession de la gloire. Mais il n'est pas de raison pour que nos adversaires ne nous accordent pas qu'ils souffrent cette peine plutôt qu'une autre, surtout quand la privation de la vision divine et la séparation de Dieu est pour ceux même qui sont en enfer une souffrance plus grande que le supplice du feu qu'ils y endurent. Donc les ames de ceux qui meurent en état de péché véniel souffrent après leur mort le feu du purgatoire. L'assertion de ceux qui diroient que les péchés véniels demeurent pour n'être purifiés que par le feu de la conflagration du monde, qui précèdera la face du Juge suprême, tombe d'elle-même devant ce que nous avons dit. Nous avons, en effet, prouvé que les ames des saints qui ne sont souillées d'aucune faute, sont immédiatement, après la dissolution ou mort de leurs corps, mises en possession de la demeure céleste qui leur est préparée; nous avons encore prouvé qu'il n'est pas possible de dire que les ames seuillées de péchés véniels y parviennent immédiatement. Leur gloire est-elle donc différée jusqu'au jour du jugement? Mais il est tout-à-fait improbable que, pour des fautes

---

mus. Oportet igitur omnino sine macula esse eos, qui ad illam perducuntur, hoc etiam habetur ex positis *Esaiæ*, XXXV : « Via sancta vocabitur, non transibit per eam pollutus. » Et *Apoc.*, XXI : « Non intrabit in ea aliquid coinquinatum. » Contingit autem aliquos in hora mortis aliquibus peccatorum maculis coinquinari, propter quæ tamen æternam inferni damnationem non merentur, sicut sunt venialia peccata, ut verbum otiosum et hujusmodi. Non ergo ad cœlestem beatitudinem qui talibus inquinati decedunt, possunt pervenire statim post mortem : pervenirent autem, ut probatum est, si tales maculæ in eis non essent. Ad minus ergo post mortem dilationem gloriæ patientur propter venialia. Nulla autem est ratio, quare magis hanc pœnam, quam aliam animas pati post mortem concedant, præsertim cum carentia visionis divinæ, et separatio à Deo, major sit pœna etiam existentibus in inferno, quam ignis supplicium, quod ibi patiuntur Ergo animæ decedentium cum venialibus purgatorium ignem post mortem sustinent. Si quis autem dicat hæc peccata venialia remanere purganda per ignem conflagrationis mundi, qui faciem præcedet judicis, hoc cum præmissis stare non potest. Ostensum est enim quod sanctorum animæ, in quibus nulla est macula, statim corpore dissoluto cœlestem habitationem adipiscuntur, nec potest dici quod animæ cum peccatis venialibus perveniant ad gloriam, ut est ostensum. Differtur ergo eorum gloria propter venialia usque ad diem judicii, quod omnino improbabile est, ut scilicet pro levibus peccatis tantam pœnam patiatur aliquis in gloriæ dilatione. Amplius, con-

légères, quelqu'un endure un si grand supplice que le délai si prolongé de la gloire qu'il atteint. De plus il arrive que quelques individus n'ont pas pu avant leur mort achever la pénitence qu'ils étoient obligés de faire pour des fautes dont ils s'étoient repentis; il convient à la justice divine de leur donner le pouvoir de l'accomplir après. Le sort de ceux qui seroient rapidement enlevés par la mort seroit donc préférable à celui de ceux qui, dans la vie, feroient une pénitence prolongée. C'est donc après la mort qu'ils souffrent ce châtiment; ce n'est pas toutefois dans l'enfer, puisque leurs péchés mortels leur sont pardonnés, et que là on ne souffre que pour ces derniers. Il ne conviendroit pas non plus que, pour la satisfaction de cette peine, leur gloire fût différée jusqu'au jour du jugement. Nous sommes donc obligés d'admettre avant le jugement dernier certaines peines temporelles et purgatives.

Les rites de l'Eglise, introduits par les Apôtres, s'accordent aussi parfaitement avec cette doctrine. L'Eglise, en effet, prie pour les défunts. Mais il est évident qu'elle ne prie pas pour ceux qui sont dans l'enfer, puisque pour eux il n'y a plus de rédemption; elle ne prie pas non plus pour ceux qui sont en possession de la gloire céleste, parce qu'ils ont atteint leur but. Il ne reste donc plus que cette hypothèse; c'est qu'après cette vie il y a certaines peines temporelles et purgatives pour la rémission desquelles prie l'Eglise. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre dans sa première Epître aux Corinthiens, c. III : « Le feu éprouvera les œuvres de chaque homme. » Si cette épreuve laisse subsister les œuvres qu'il a faites, il en recevra la récompense, si le feu les purifie, il en souffrira la peine, mais il sera sauvé; toutefois il le sera seulement comme par le feu : il n'est pas possible d'entendre ces paroles du feu de l'enfer, car ceux qui l'endurent ne peuvent être sauvés; il faut donc l'entendre d'un feu quelconque qui purifie. Il

---

tingit aliquos ante mortem perficere non potuisse pœnitentiam debitam pro peccatis, de quibus pœnituerunt, nec est divinæ justitiæ conveniens, quod illam ulterius non exsolvant. Sic enim melioris conditionis essent qui cito morte præoccuparentur, quam qui diutinam pœnitentiam in hac vita perficiunt. Patiuntur ergo post mortem hanc pœnam; non autem in inferno, in quo homines pro mortalibus patiuntur, cum jam per pœnitentiam sint mortalia dimissa. Nec etiam esset conveniens, ut pro exsolutione hujus pœnæ usque ad diem judicii eis gloria debita differretur. Oportet ergo ponere aliquas pœnas temporales et purgatorias post hanc vitam ante diem judicii.

Huic etiam concordat Ecclesiæ ritus ab Apostolis introductus : orat enim tota Ecclesia pro fidelibus defunctis. Patet autem quod non orat pro his qui sunt in inferno, ubi nulla est redemptio, neque pro his qui cœlestem gloriam sunt adepti, qui jam pervenerunt ad finem. Relinquitur ergo quod sunt aliquæ pœnæ temporales et purgatoriæ post hanc vitam, pro quarum remissione orat Ecclesia. Hinc etiam Apostolus dicit I. *Cor.*, III : « Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. » Si cujus opus manserit, quod superædificavit, mercedem accipiet; si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem; non autem potest hoc intelligi de igne inferni, quia qui illum ignem patiuntur, non salvantur. Oportet ergo quod intelligatur de

peut se faire que quelqu'un dise qu'on doit l'entendre de ce feu qui précèdera la face du Juge, et qu'il est surtout envoyé en avant pour faire connoître le jour du Seigneur. Mais, par le jour du Seigneur, on entend le jour de son dernier avènement pour le jugement universel du monde entier, comme dit l'Apôtre, Epître aux Thessaloniciens, I. c. V : « Le jour du Seigneur viendra comme le voleur pendant la nuit. » Il nous faut donc observer que, comme le jour du jugement s'appelle le jour du Seigneur, parce qu'il est le jour de son avènement pour le jugement universel, de même le jour de chacun s'appelle le jour du Seigneur, car il est dit de Jésus-Christ qu'il vient au moment de la mort de chacun, ou le récompenser ou le condamner.

C'est pour cela qu'il dit à ses disciples, saint Jean, c. XIV, touchant la récompense des bons : « Si je m'en vais, et que je vous prépare une demeure, je reviendrai et je vous recevrai avec moi. » Pour ce qui est de la condamnation des méchants, il dit au livre de l'Apocalypse, c. II : « Fais pénitence, agis comme tu l'as fait d'abord, sinon je viendrai à toi et j'ôterai de sa place le chandelier qui éclaire. » Le jour du Seigneur, quant au jugement dernier, sera donc annoncé par le feu qui précèdera la face du juste Juge; ce sera lui qui traînera au tribunal du Juge les coupables; ce sera lui aussi qui purifiera les justes, qu'il trouvera vivants. De même aussi le jour du Seigneur, auquel il jugera chacun après sa mort, se révèlera par le feu qui purifie les bons, et condamne au supplice les impies. Tout ceci prouve qu'il y a un purgatoire après cette vie.

---

aliquo igne purgante. Et quia potest aliquis dicere, hoc esse intelligendum de igne qui præcedet faciem judicis, præcipue quia præmittitur, dies Domini declarabit; dies autem Domini intelligitur dies ultimi adventus ejus ad judicium universale totius mundi, sicut Apostolus dicit, I. *Thess.*, V : « Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet. » Ideo attendendum est, quod sicut dies judicii dicitur dies Domini, quia est dies adventus ejus ad judicium universale totius mundi, ita dies cujuscumque dicitur dies Domini, quia ad unumquemque in morte venire dicitur Christus remuneraturus, vel condemnaturus.

Unde quantum ad remunerationem bonorum dicit ad discipulos *Joan.*, XIV : « Si abiero et præparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum. » Quantum vero ad damnationem malorum, dicitur *Apoc.*, II : « Age pœnitentiam, et prima opera fac; sin autem venio tibi, et movebo candelabrum tuum de loco suo. » Dies ergo Domini quoad universale judicium in igne revelabitur, qui faciem judicis præcedet, quo reprobi ad judicium trahentur, et justi qui vivi reperientur purgabuntur; sed et dies Domini, quo unumquemque in sua morte judicat, in igne revelatur, qui purgat bonos, et impios condemnat. Sic ergo patet purgatorium esse post mortem.

CHAPITRE X.

Que la prédestination ne rend pas nécessaires les actes humains.

Il nous reste enfin à examiner si l'ordre établi de Dieu ou la prédestination rendent nécessaires les actes humains. Dans cette question, il faut procéder avec tant de soin, qu'il soit possible en même temps de défendre la vérité, et d'éviter la fausseté et l'erreur. S'il est erroné de dire que les actes humains et les événements quels qu'ils soient ne sont pas soumis à la prescience et à l'ordre établi de Dieu, il n'est pas moins erroné d'avancer que la prescience ou ordre divin les rend nécessaires. S'il en étoit ainsi, le libre arbitre, l'opportunité du conseil, l'utilité des lois, la sollicitude à faire le bien, la justice des peines et des récompenses disparoîtroient.

Il faut donc observer que Dieu ne sait pas les choses de la même manière que l'homme. L'homme, en effet, est soumis au temps; il ne connoît par conséquent les choses que temporairement; il en est qu'il voit comme présentes, d'autres comme passées; il en est aussi qu'il prévoit devoir arriver : pour Dieu, il est supérieur au cours du temps; il est de sa nature d'être éternel, c'est pour cela que sa connoissance est éternelle et non temporaire; mais on compare l'éternité au temps comme l'indivisible au continu. Dans le temps, on trouve une certaine diversité de parties, en tant qu'elles se succèdent après ou avant, comme dans une ligne on trouve plusieurs parties, suivant la position qu'elles occupent les unes par rapport aux autres; mais dans l'éternité il n'y a ni avant ni après, car ce qui est éternel n'admet pas de changement. D'après cela, l'éternité est tout en même temps, comme le point n'a pas de parties distinctes par leurs positions. Il nous est possible de comparer le point à la ligne de deux manières : d'abord nous

---

CAPUT X.

Quod divina prædestinatio humanis actibus necessitatem non imponat.

Nunc ultimo considerandum est, an propter ordinationem seu prædestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quæstione sic caute procedendum est, ut veritas defendatur, et falsitas seu error vitetur. Erroneum enim est dicere, quod actus humani, et eventus præscientiæ et ordinationi divinæ non subsint. Nec minus est erroneum dicere quod præscientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas injungatur. Tolleretur enim libertas arbitrii, consiliandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene operandi, et præmiorum et pœnarum justitia.

Est ergo considerandum, quod Deus aliter habet scientiam de rebus, quam homo. Homo enim subjectus est tempori, et ideo res temporaliter cognoscit, quædam respiciens ut præsentia, quædam ut præterita recolens, et quædam prævidens ut futura; sed Deus est superior temporis discursu, et esse suum est æternum, unde et ejus cognitio non est temporalis, sed æterna : comparatur autem æternitas ad tempus, sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quædam partium secundum prius et posterius succedentium, sicut in linea inveniuntur diversæ partes secundum situm ad invicem ordinatæ; sed æternitas prius et posterius non habet, quia res æternæ mutatione carent. Et sic æternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm

pouvons le comparer à la ligne comme étant compris dans la ligne, soit qu'il soit au commencement, au milieu ou à la fin ; en second lieu, s'il existe hors de la ligne, le point existant dans la ligne ne peut pas être dans les diverses parties de cette même ligne; mais il faut assigner divers points à ses diverses parties. Rien n'empêche que le point qui est hors de la ligne ne regarde également tous les points de cette même ligne, comme nous le voyons dans le cercle, dont le centre, qui est indivisible, regarde également toutes les parties de la circonférence, elles lui sont en quelque sorte présentes, quoiqu'elles ne le soient pas l'une par rapport à l'autre. Le point qui est hors de la ligne, c'est-à-dire le centre, nous représente en quelque sorte l'éternité, qui, comme elle est simple et indivisible, embrasse toute l'étendue du temps, et chaque partie du temps lui est également présente, bien qu'une partie du temps suive l'autre. Ainsi donc Dieu qui, dès l'éternité, contemple toutes choses, voit toute l'étendue du temps, et néanmoins ce qui se fait dans le temps lui est comme présent. De même donc que, quand je vois le sort s'arrêter, ma connoissance est certaine, infaillible, quoique de là aucune nécessité de s'arrêter lui soit imposée; de même Dieu connoît certainement, infailliblement toutes les choses qui, pour nous, sont ou passées, ou futures, ou présentes, comme s'il les regardoit actuellement, de manière, toutefois, qu'il n'impose par là aucune nécessité à celles qui sont contingentes. Il nous est permis d'employer comme exemple de ceci ce qui suit, si nous comparons le temps, dans son cours, à un chemin. Si quelqu'un est dans un chemin où il passe beaucoup de monde, il voit, à la vérité, ceux qui sont devant lui, mais il ne lui est pas possible de savoir parfaitement quels sont ceux qui viennent

---

distinctis. Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest. Uno quidem modo, sicut intra lineam comprehensum seu sit in principio lineæ, seu in medio, seu in fine. Alio modo, ut extra lineam existens. Punctum ergo intra lineam existens non potest omnibus partibus lineæ adesse, sed in diversis partibus lineæ oportet diversa puncta signari. Punctum vero quod extra lineam est, nihil prohibet æqualiter omnes lineæ partes respicere, ut patet in circulo, cujus centrum cum sit indivisibile, æqualiter respicit omnes circumferentiæ partes, et omnes quodammodo sibi sunt præsentes, licet non una earum alteri. Puncto autem incluso in linea similatur instans, quod est terminus temporis, quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis diversa instantia significatur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodammodo similatur æternitas, quæ cum sit simplex et indivisibilis, totum decursum temporis comprehendit, et quælibet pars temporis est ei æqualiter præsens, licet partium temporis una sequatur aliam. Sic igitur Deus, qui de æternitatis excelso omnia respicit, super totum temporis decursum, et omnia quæ geruntur in tempore præsentialiter intuetur. Sicut ergo cum video Sortem sedere, infallibilis est et certa mea cognitio, nulla tamen ex hoc Sorti necessitas sedendi imponitur; ita Deus omnia quæ sunt nobis præterita, vel futura, vel præsentia quasi præsentia inspiciens, infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur existendi. Hujus autem exemplum accipi potest, si comparemus decursum temporis ad transitum viæ. Si quis enim sit in via, per quam transeunt multi, videt quidem

derrière lui. Si quelqu'un, au contraire, est dans un lieu élevé, d'où il puisse apercevoir tout le chemin, il voit en même temps tous ceux qui y passent. De même l'homme qui est dans le temps ne peut pas en voir au même moment tout le cours, il voit seulement la partie qui se trouve devant lui et qui lui est présente; il sait aussi ce qui est passé, mais il ne peut pas avoir la certitude de ce qui doit arriver. Dieu, du haut de l'éternité, voit d'une manière certaine, et comme si elles lui étoient présentes, toutes les choses qui doivent s'accomplir dans le cours du temps, sans que cette connoissance impose à celles qui sont contingentes aucune espèce de nécessité. Comme donc cette science divine n'impose aucune nécessité aux choses contingentes, il en est de même de l'ordre providentiel qui ordonne tout. Une chose agit comme elle a été disposée. L'organisation qu'il a en effet établie, n'est pas détruite, mais il exécute par sa puissance ce qu'il a organisé par sa sagesse. Nous devons considérer dans l'action de la puissance divine, qu'elle opère en toutes choses et qu'elle les pousse chacune vers les actes qui leur sont propres, d'après leur mode particulier; de telle manière que, d'après le mouvement divin, quelques-unes accomplissent nécessairement leurs actes, comme nous le voyons pour le mouvement des corps célestes, quelques autres d'une manière contingente; il en est au contraire qui, par intervalle, n'agissent pas, comme nous le prouvent les actes qui sont corruptibles. Quelquefois l'arbre rencontre un obstacle qui l'empêche de porter du fruit, l'animal un obstacle qui ne lui permet pas d'engendrer. La sagesse divine dispose de toutes choses de telle sorte qu'après les avoir disposées, elles arrivent à leur but selon le mode des causes qui leur sont propres. Le mode naturel d'agir pour l'homme, c'est qu'il le fasse librement et sans contrainte, parce que la créature raisonnable n'admet pas de coaction. Ainsi donc Dieu dispose les actes humains de telle sorte

---

eos qui sunt ante se; qui vero post ipsum transeunt, per certitudinem scire non potest. Sed si quis sit in aliquo excelso loco, unde totam viam aspicere possit, simul videt omnes qui transeunt per viam. Sic ergo homo qui est in tempore, non potest totum cursum temporis simul videre, sed videt ea solum quæ coram assistunt, præsentia scilicet et de præteritis aliqua, sed ea quæ ventura sunt per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suæ æternitatis per certitudinem videt quasi præsentia omnia quæ per totum temporis decursum aguntur, absque hoc, quæ rebus contingentibus necessitas imponatur. Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec ejus ordinatio qua provide ordinat universa. Sic enim ordinat res, sicut agit res. Non enim ejus ordinatio cassatur, sed quod per sapientiam ordinat, exequitur per virtutem. In actione autem divinæ virtutis hoc considerare oportet, quæ operatur in omnibus, et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscujusque, ita quid quædam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut patet in motibus cœlestium corporum : quædam vero contingenter, quæ interdum à propria actione deficiunt, ut patet in actionibus corruptibilium. Arbor enim quandoque à fructificando impeditur, et animal à generando. Sic ergo divina sapientia de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. Est autem hic modus naturalis homini ut libere agat, non coac-

du libre arbitre. Telles sont les choses que nous avons cru devoir écrire, pour le moment, sur les questions posées plus haut; nous les avons néanmoins traitées ailleurs avec plus de soin.

Fin du second Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur quelques articles de foi contre les Grecs, les Arméniens et les Sarrasins.

L'abbé FOURNET.

OPUSCULE IV

DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS, SUR LES DEUX PRÉCEPTES DE LA CHARITÉ ET SUR LES DIX PRÉCEPTES DE LA LOI.

CHAPITRE PREMIER.

Trois choses sont nécessaires au salut de l'homme, ce sont la science de ce qu'il faut croire, de ce qu'il faut désirer, et la science de ce qu'il faut faire. Le symbole dans lequel nous sont enseignés les articles de foi, nous apprend la première, l'oraison dominicale la seconde, et la loi la troisième. Nous nous occupons maintenant de la science des actions à faire; pour traiter cette question, une quadruple loi se présente à nous. La première n'est autre que la loi de la nature qui n'est elle-même que cette lumière de l'intellect que Dieu nous a donnée, et par laquelle nous connoissons ce que nous devons faire et ce qu'il faut éviter. Dieu donna à l'homme cette loi et cette lumiere au moment de la création; néanmoins il en est plusieurs qui pensent

tus, quia rationalis potestas ad opposita se habent. Sic igitur Deus ordinat de actibus humanis, ut actus humani necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate. Hæc igitur quæ sunt ad præsens, visa sunt de propositis quæstionibus conscribenda, quæ tamen alibi diligentius pertractata sunt.

Explicit opusculum secundum sancti Thomæ de Aquino, super quibusdam articulis fidei contra Græcos, Armenos et Saracenos.

OPUSCULUM IV

EJUSDEM DOCTORIS DIVI THOMÆ DE DUOBUS PRÆCEPTIS CHARITATIS, ET DECEM LEGIS PRÆCEPTIS.

CAPUT PRIMUM.

Tria sunt homini necessaria ad salutem: scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. Primum docetur in Symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei. Secundum in Oratione dominica. Tertium autem in lege. Nunc autem de scientia operandorum intendimus, ad quam tractandam quadruplex lex invenitur. Prima, dicitur lex naturæ, et hæc nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis à Deo, per quod cognoscimus quid agendum, et quid vitandum. Hoc lumen, et banc legem dedit Deus homini in creatione, sed multi credunt

qu'ils ne soient pas soumis à la nécessité, et qu'ils procèdent de l'usage que, s'ils n'observent pas cette loi, l'ignorance sera pour eux une excuse. Mais le Prophète dit contre eux, Psaume IV : « Plusieurs disent : Qui nous montrera le bien que nous devons faire? » comme s'ils ignoroient ce qu'il faut faire; le Seigneur lui-même répond par le Prophète : « La lumière de votre face est marquée sur nous, Seigneur; » c'est-à-dire la lumière de l'intellect, par laquelle nous connoissons ce que nous devons faire. Personne, en effet, n'ignore qu'il ne doit pas faire à autrui ce qu'il ne voudroit pas qu'on lui fît à lui-même, et autres choses semblables. Mais bien que Dieu, au moment de la création, ait donné à l'homme cette loi qui n'est autre que la loi de la nature, le démon cependant a imprimé en lui, après coup, une autre loi qui est celle de la concupiscence. Tant que, dans le premier homme, l'ame fut soumise à Dieu par l'observance des préceptes divins, la chair fut aussi soumise en tout à l'ame et à la raison.

Mais après que le démon eût, par suggestion, détourné l'homme de l'observance des préceptes divins, aussitôt aussi la chair refusa à la raison d'obéir. C'est pour cela que, bien que l'homme veuille, d'après la raison, ce qui est bon, la concupiscence néanmoins le porte vers l'opposé. C'est ce que dit l'Apôtre, Epître aux Romains, ch. VII : « Je vois dans mes membres une autre loi qui répugne à la loi de mon esprit. » C'est ce qui fait que souvent la loi de la concupiscence corrompt la loi de la nature et l'ordre de la raison; et pour cela aussi l'Apôtre ajoute : « Me rendant captif dans la loi du péché. » Comme donc la loi de la nature avoit été détruite par le péché, il étoit nécessaire que l'homme fût retiré du vice et ramené à la pratique de la vertu; mais pour cela, la loi écrite étoit nécessaire. Il faut savoir toutefois que deux choses retirent l'homme du mal et le ramènent au bien. La première, c'est la crainte; ce qui d'abord lui fait éviter le

---

excusari per ignorantiam, si hanc legem non observant. Sed contra eos dicit Propheta in *Psalm.* IV : « Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? » quasi ignorent, quid sit operandum; sed ipse ibidem respondet : « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, » lumen scilicet intellectus, per quod nota sunt nobis agenda. Nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri, non faciat altori, etc. talia. Sed licet Deus in creatione dederit homini hanc legem, scilicet, naturæ, diabolus tamen in homine superseminavit aliam legem, scilicet concupiscentiæ. Quousque enim in primo homine anima fuit subdita Deo servando divina præcepta, etiam caro fuit subdita in omnibus animæ vel rationi.

Sed postquam diabolus per suggestionem retraxit hominem ab observantia divinorum præceptorum, ita etiam caro fuit inobediens rationi. Et inde accidit quod licet homo velit bonum secundum rationem, tamen ex concupiscentia ad contrarium inclinatur. Et hoc est quod Apostolus dicit *Rom.*, VII : « Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. » Et inde est quod frequenter lex concupiscentiæ legem naturæ, et ordinem rationis corrumpit, et ideo subdit Apostolus : « Captivantem me in lege peccati, etc. » Quia ergo lex naturæ per legem concupiscentiæ destructa erat, oportebat quod homo reduceretur ad opera virtutis, et retraheretur à vitiis, ad quæ necessaria erat lex Scripturæ. Sed sciendum, quod homo retrahitur à malo, et inducitur ad bonum ex

péché, c'est la considération des peines de l'enfer et le jugement. C'est pour cela que l'Ecclésiaste dit : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse; » il est encore écrit au même endroit : « La crainte du Seigneur bannit le péché. » Bien qu'il ne soit pas juste, celui que la crainte seule empêche de pécher, c'est par là cependant que commence la justification. C'est là la manière dont la loi de Moïse retiroit l'homme du péché et le portoit au bien, et ceux qui la violoient étoient punis de mort, Hébr., ch. X : « Celui qui, en présence de deux témoins, violoit la loi de Moïse, étoit impitoyablement mis à mort. » Mais comme la loi de Moïse ne retiroit du mal que de cette manière, et que ce mode étoit insuffisant, elle le fut elle-même. Cette loi retenoit, en effet, la main, mais elle ne retenoit pas le cœur; il falloit donc à l'homme, pour le retirer du mal, un autre moyen, qui pût en même temps le porter au bien; ce dernier moyen, c'est l'amour, et la loi de Jésus-Christ, qui est une loi d'amour, le lui donne. Nous devons observer entre la loi de crainte et celle d'amour trois différences. Premièrement, la loi de crainte fait de ceux qui l'observent des esclaves, celle d'amour, au contraire, les rend libres. Celui, en effet, qui n'agit que par crainte, agit comme un esclave; celui, au contraire, qui agit par amour, agit comme un homme libre, comme un enfant. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, Epître deuxième aux Corinthiens, ch. III : « Où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté, » c'est-à-dire que ceux qui obéissent par amour, le font comme des enfants.

La deuxième différence consiste en ce que les observateurs de la première loi n'obtenoient que des biens temporels. Isaïe dit, ch. Ier : « Si vous voulez et si vous m'écoutez, vous aurez les biens de la terre à satiété, etc... » Ceux qui observent la seconde, au contraire, sont mis en possession des biens célestes. Saint Matthieu dit, ch. XIX :

---

duobus. Primo, timore : primum enim propter quod aliquis maxime incipit peccatum vitare, est consideratio pœnæ inferni, et extremi judicii. Et ideo dicitur *Eccl.*, I : « Initium sapientiæ timor Domini. » Ibidem : « Timor Domini expellit peccatum. » Licet enim ille qui ex timore non peccat, non sit justus, inde tamen incipit justificatio. Hoc ergo modo retrahitur homo à malo, et inducitur ad bonum per legem Moysi, quam quidem irritantes morte puniebantur. *Hebr.*, X : « Irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur. » Sed quia modus iste est insufficiens et lex quæ data erat per Moysen hoc modo, scilicet per timorem retrahebat à malis, insufficiens fuit. Licet enim coercuerit manum, non coercebat animum, ideo est alius modus retrahendi à malo, et inducendi ad bonum, modus scilicet amoris : et hoc modo fuit data lex Christi, scilicet lex evangelica, quæ est lex amoris. Sed considerandum est, quod inter legem timoris et legem amoris triplex differentia invenitur. Et primo, quia lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit liberos. Qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi : qui vero ex amore, per modum liberi, vel filii. Unde Apostolus II. *Cor.*, III : « Ubi spiritus Domini, ibi libertas, » quia scilicet tales ex amore ut filii operantur.

Secunda differentia est, quia observatores primæ legis ad bona temporalia introducebantur. *Is.*, I : « Si volueritis, et audieritis

« Voulez-vous entrer dans la vie, gardez les commandements. » Il dit encore, ch. III : « Faites pénitence, etc... »

La troisième différence consiste en ce que la loi de Moïse est difficile à porter; nous lisons aux Actes des Apôtres, ch. XV : « Pourquoi tentez-vous de nous imposer un joug que nos pères ne purent pas porter, et que nous ne pouvons porter nous-mêmes. » Celle de Jésus-Christ, au contraire, est d'un poids léger; saint Matthieu dit, ch. XI : « Mon joug est doux et mon fardeau léger. » L'Apôtre, dans son Epître aux Romains, chap. VIII, dit : « Ce n'est pas l'esprit de servitude et de crainte que vous avez reçu, mais l'esprit des enfants d'adoption. »

CHAPITRE II.

Il y a donc, ainsi que nous l'avons dit plus haut, une quadruple loi sur cette matière : la première c'est la loi de la nature, que Dieu en créant l'homme imprime dans son cœur; la seconde c'est celle de la concupiscence, la troisième celle de l'Ecriture, la quatrième est la loi de charité et de grace, c'est celle de Jésus-Christ. Comme il est évident que tous ne peuvent pas pâlir sur des livres pour s'instruire, afin que personne ne pût prétexter d'ignorance, pour s'excuser de ne pas observer la loi, celle que Jésus-Christ a donné est courte, et c'est la loi d'amour; ce qui fait dire à l'Apôtre dans son Epître aux Romains, ch. IX : « Le Seigneur abrégera sa parole sur la terre. » Il importe de savoir que cette loi doit être la règle de tous les actes humains. Comme nous voyons dans les choses artificielles qu'une œuvre quelle qu'elle soit est estimée bonne et droite, quand elle est conforme à la règle qui devoit présider à son exécution; de même nous disons de chaque acte humain qu'il est droit et vertueux, quand il est conforme à la loi divine de l'amour; mais s'il en diffère, nous

---

me, bona terræ comedetis, » sed observatores secundæ legis, in bona cœlestia introducuntur, *Matth.*, XIX. « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, » et *Matth.*, III : « Pœnitentiam agite, etc. »

Tertia differentia est, quia prima gravis, *Act.*, XV : « Cur tentatis imponere jugum super cervicem nostram, quod neque nos, neque patres nostri portare potuerunt; » secunda autem levis, *Matth.*, XI : « Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. » Apostolus *Rom.*, VIII : « Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum. »

CAPUT II.

Sicut ergo jam prædictum est, quadruplex lex invenitur, et prima quidem lex naturæ, quam Deus homini in creatione infundit; secunda lex concupiscentiæ; tertia lex Scripturæ; quarta est lex charitatis et gratiæ quæ est lex Christi. Sed manifestum est, quod non omnes possunt scientiæ insudare, et propterea à Christo data est lex brevis, ut ab omnibus posset sciri, et nullus propter ignorantiam possit ab ejus observantia excusari, et hæc est lex divini amoris, Apostolus *Rom.*, IX : « Verbum breviatum faciet Dominus super terram. » Sed sciendum quod hæc lex debet esse regula omnium actuum humanorum. Sicut enim videmus in artificialibus, quod unumquodque opus tunc bonum et rectum dicitur, quando regulæ coæquatur; sic etiam quodlibet humanum opus rectum est et virtuosum, quando regulæ divinæ dilectionis concordat; quando vero discordat ab hac regula, non est bonum, nec

disons qu'il n'est ni bon, ni droit, ni parfait. Afin donc que les actes humains soient bons, il faut qu'ils concordent avec la loi divine de l'amour. Mais il est nécessaire de savoir que cette loi de l'amour divin produit dans l'homme quatre choses souverainement désirables.

La première chose qu'elle produit dans l'homme, c'est la vie spirituelle. Il est clair, en effet, que naturellement l'objet aimé est dans celui qui aime; c'est pour cela que celui qui aime Dieu l'a en lui. Saint Jean dit, première Epître, ch. IV : « Celui en qui demeure la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui. » La nature de l'amour consiste aussi à transformer celui qui aime en celui qui est aimé; ce qui fait que si nous aimons les choses viles et caduques, nous devenons vils et instables. Le prophète Osée dit, ch. Ier : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. » Si nous aimons Dieu, nous devenons divins; car, comme dit l'Apôtre dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VI : « Celui qui s'attache à Dieu n'est qu'un en esprit avec lui. » Saint Augustin dit aussi : « Comme l'ame est la vie du corps, de même Dieu est la vie de l'ame; ceci est évident. » Nous disons du corps qu'il vit par l'ame, quand il exécute les œuvres propres de la vie, qui sont d'opérer et de se mouvoir; l'ame, au contraire, le quitte-t-elle, il cesse d'opérer et de se mouvoir. De même aussi l'ame opère les actes de la vertu et de la perfection, quand elle les fait par la charité; car c'est par celle-ci que Dieu habite en elle, mais sans la charité elle ne sauroit opérer. Saint Jean dit, I. Jean, ch. III : « Celui qui n'aime pas, la mort habite en lui. » Nous devons observer que quand même quelqu'un auroit tous les dons du Saint-Esprit, s'il n'a pas la charité, il n'a pas la vie. Le don des langues, le don de la foi, ou tout autre sans la charité, ne sauroit donner la vie. Entourez un corps mort d'or ou de pierres précieuses,

---

rectum, aut perfectum. Ad hoc autem quod actus humani boni reddantur, oportet quod regulæ divinæ dilectionis concordent. Sed sciendum, quod hæc lex, scilicet divini amoris, quatuor efficit in homine valde desirabilia.

Primo, causat in eo spiritualem vitam. Manifestum est enim, quod naturaliter amatum est in amante, et ideo qui Deum diligit, ipsum in se habet. I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. » Natura etiam amoris est, quod amantem in amatum transformat : unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficimur. *Os.*, I : « Facti sunt abominabiles, sicut quæ dilexerunt. » Si autem Deum diligimus, divini efficimur, quia ut dicitur I. *Cor.*, VI : « Qui adhæret Domino, unus spiritus est. » Sed sicut Augustinus dicit : « Sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ, et hoc manifestum est. » Tunc enim dicimus corpus per animam vivere, quando habet operationes proprias vitæ, et quando operatur et movetur : anima vero recedente, corpus nec operatur, nec movetur. Sic etiam tunc anima operatur virtuose et perfecte, quando per charitatem operatur, per quam habitat Deus in ea, absque charitate vero non operatur, I. *Joan.*, III : « Qui non diligit, manet in morte. » Considerandum est autem, quod si quis habet omnia dona Spiritus sancti absque charitate, non habet vitam. Sive enim sit gratia linguarum, sive sit donum fidei, vel quicquid sit aliud, sine charitate, vitam non tribuunt. Si enim

il n'en demeurera pas moins privé de vie. Voilà donc le premier effet que produit la charité.

Le second effet qu'elle produit, c'est l'observation des préceptes divins. Saint Grégoire dit que « l'amour n'est jamais oisif. S'il existe, il opère des merveilles; s'il refuse d'opérer, c'est une preuve qu'il n'est pas : ce qui fait que le caractère distinctif de la charité est la promptitude que l'on met à exécuter les préceptes divins. » Nous voyons, en effet, le cœur aimant faire pour celui qu'il aime des choses grandes, difficiles. Saint Jean dit, ch. XIV : « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements. » Mais il faut observer que celui qui garde les commandements et la loi d'amour accomplit la loi dans son entier. Il est deux espèces de préceptes divins, les uns affirmatifs, et c'est la charité qui les accomplit, parce que la plénitude de la loi qui consiste dans les préceptes, c'est l'amour par lequel ils sont observés. D'autres sont prohibitifs, et c'est encore la charité qui les remplit; car, comme le dit l'Apôtre, Ire Epître aux Corinthiens, ch. XIII : « Elle n'agit pas contrairement à la loi. »

Le troisième résultat de la charité, c'est de nous préserver de l'adversité. L'adversité, loin de nuire à celui qui a la charité, lui est utile ; Epître aux Romains, ch. VIII : « Tout dans celui qui aime coopère à produire le bien; » les choses les plus contraires, les plus difficiles paroissent douces à celui qui aime, comme nous en faisons l'expérience nous-mêmes.

Le quatrième résultat de la charité, c'est de nous conduire à la félicité. La béatitude éternelle n'est promise qu'à ceux seulement qui ont la charité. Sans la charité tout est insuffisant. L'Apôtre dit, deuxième Epître à Timothée, ch. IV : « Du reste la couronne de justice m'est réservée, le Seigneur, comme un juste juge, me la rendra en

---

corpus mortuum induatur auro, et lapidibus pretiosis, nihilominus mortuum manet. Hoc est ergo primum quod efficit charitas.

Secundum quod facit charitas, est divinorum mandatorum observantia. Gregorius : « Nunquam est Dei amor otiosus. Operatur enim magna, si est : si vero operari renuit, amor non est; unde manifestum signum charitatis est promptitudo implendi divina præcepta. » Vidimus enim amantem propter amatum magna et difficilia operari. *Joan.*, IV : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit. » Sed considerandum quod qui mandatum et legem divinæ dilectionis servat, totam legem implet. Est autem duplex modus divinorum mandatorum. Quædam enim sunt affirmativa, et hæc quidem implet charitas, quia plenitudo legis quæ consistit in mandatis, est dilectio, qua mandata servantur. Quædam vero sunt prohibitoria, « hæc etiam implet charitas, quia non agit perperam, » ut dicit Apostolus I. *Cor.*, XIII.

Tertium quod facit, charitas est, quia est præsidium contra adversa. Habenti enim charitatem nulla adversa nocent sed in utilia convertuntur. *Rom.*, VIII : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, » immo etiam adversa et difficilia suavia videntur amanti, sicut et apud nos manifeste videmus.

Quartum vero est, quod ad facilitatem perducit. Solum enim charitatem habentibus æterna beatitudo promittitur. Omnia enim absque charitate insufficientia sunt. II. *Tim.*, VIII : « In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi in illa die justus Iudex. » Non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum ejus?

ce jour, non-seulement à moi, mais encore à tous ceux qui aiment son avènement. »

Il nous importe de savoir que la différence qui existe dans les divers dégrés de la béatitude est fondée sur celle des divers degrés de la charité, et non sur toute autre vertu. Il en est plusieurs qui pratiquèrent l'abstinence à un plus haut degré que les Apôtres; cependant ceux-ci, par l'excellence de leur charité, l'emportent sur tous les autres dans la béatitude. « Ce furent eux qui, comme le dit l'Apôtre aux Romains, ch. VIII, eurent les prémices de l'Esprit saint. » C'est ce qui fait que la différence de la béatitude vient de celle de la charité; c'est aussi ce qui nous apprend les quatre choses qu'elle produit en nous. Mais outre celles dont nous venons de parler, elle en produit encore d'autres que nous ne saurions passer sous silence. Elle produit premièrement la rémission des péchés, et ceci nous le voyons manifestement par nous-mêmes. En effet, si un homme en offense un autre, et qu'ensuite il l'aime intimement, celui qui est offensé pardonne l'offense à cause de l'affection qu'on lui témoigne. De même Dieu pardonne les péchés de ceux qui l'aiment. Saint Pierre dit, ch. IV : « La charité couvre la multitude des péchés. » L'Apôtre dit bien quand il se sert de l'expression *couvrir*, car elle les cache en effet de telle sorte que Dieu ne les voit pas pour les punir. Mais quoiqu'il dise qu'elle en couvre une multitude, Salomon cependant dit au livre des Proverbes, ch. X, que « la charité couvre tous les péchés, » et c'est ce que prouve surtout l'exemple de Magdeleine, saint Luc, ch. VII : « Un grand nombre de péchés lui sont pardonnés, » et il en donne aussitôt la raison, « parce qu'elle a beaucoup aimé. » Quelqu'un dira peut-être : La charité suffit donc pour effacer les péchés, par conséquent la pénitence est inutile. Mais il faut remarquer que celui-là seul aime véritablement dont la pénitence est sincère. Il est évident, en effet, que plus nous aimons quelqu'un, plus nous sommes

---

Et sciendum quod solum secundum differentiam charitatis est differentia beatitudinis, et non secundum aliquam aliam virtutem. Multi enim magis abstinentes fuerunt, quàm Apostoli, sed ipsi in beatitudine omnes alios excellunt propter excellentiam charitatis. « Ipsi enim fuerunt primitias spiritus habentes, » sicut dicit Apostolus *Rom.*, VIII. Unde differentia beatitudinis est ex differentia charitatis, et sic patent quatuor, quæ in nobis efficit charitas. Sed præter illa quædam alia efficit quæ prætermittenda non sunt. Primo enim efficit peccatorum remissionem; et hoc manifeste videmus ex nobis. Si enim aliquis aliquem offendit, et ipsum postea intime diligat, propter dilectionem sibi offensam laxat. Sic et Deus diligentibus se peccata dimittit. I. *Petr.*, IV : « Charitas operit multitudinem peccatorum, » et bene dicit, operit, quia scilicet à Deo non videntur, ut puniat, sed licet dicat, quod operit multitudinem, tamen Salomon dicit *Prov.*, X, quod « universa delicta operit charitas; » et hoc maxime manifestat Magdalenæ exemplum, *Luc.*, VII : « Dimissa sunt ei peccata multa, » et causa subditur, « quoniam dilexit multum. » Sed forte dicet aliquis. Sufficit ergo charitas ad delenda peccata, et non est necessaria pœnitentia. Sed considerandum, quod nullus vere diligit, qui non vere pœnitet. Manifestum est enim, quod quanto magis aliquem diligimus, tanto magis dolemus,

désolés de l'offense que nous lui avons faite, et c'est là un des effets de la charité.

La charité produit aussi l'illumination du cœur, comme le dit Job, ch. XXXVII : « Nous sommes tous enveloppés de ténèbres. » Il arrive souvent que nous ne savons ni ce qu'il faut faire, ni ce qu'il faut désirer ; mais la charité nous enseigne tout ce qui est nécessaire au salut ; ce qui fait dire à saint Jean, I. Ep., ch. II : « L'onction de la charité nous apprend toutes choses. » Ce qui fait que, où est la charité, là est l'Esprit saint qui connoît tout et qui nous conduit dans la voie droite, comme dit le Psalmiste, Ps. CXXXVIII. L'Ecclésiastique dit aussi : « Vous qui craignez le Seigneur, aimez-le et il vous illuminera, » de manière que vous sachiez ce qui est nécessaire au salut. Elle produit aussi dans l'homme la joie parfaite. Il n'y a de joie parfaite pour personne, si ce n'est celle que l'on trouve dans la charité. Il n'y a pour celui qui désire quelque chose, ni joie parfaite ni repos jusqu'à ce qu'il ait obtenu l'objet de ses désirs. Dans les choses temporelles, il arrive souvent que l'objet que l'on possède n'est pas celui que l'on désire ; possède-t-on ce dernier, on le rejette, il engendre l'ennui. Il n'en est pas ainsi des choses spirituelles, bien plus celui qui aime Dieu le possède ; c'est ce qui fait que celui qui l'aime et le désire, se repose en lui : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui, » comme le dit saint Jean, Ep. I. ch. IV.

Elle produit aussi la paix parfaite. Il arrive dans les choses temporelles que les désirs se multiplient et que l'esprit, loin de se reposer quand il a obtenu ce qu'il convoitoit, soupire après une autre chose. C'est ce que dit Isaïe, ch. LVII : « Le cœur de l'impie est semblable à une mer orageuse qui ne peut pas se calmer : » Il dit encore au même endroit : « Il n'y a pas de paix pour les impies, dit le Seigneur. » Ce n'est pas ce qui arrive touchant la charité envers Dieu. « Celui qui

---

si ipsum offendimus, et hic est unus charitatis effectus. Item, causat cordis illuminationem, sicut enim dicit *Job*, XXXVII : « Omnes involvimur tenebris. » Frequenter enim nescimus, quid agendum, vel desiderandum, sed charitas docet omnia necessaria ad salutem ; ideo dicitur I. *Joan.*, II : « Unctio ejus docet vos de omnibus. » Et hoc ideo est, quia ubi charitas, ibi Spiritus sanctus, qui novit omnia, qui deducit nos in viam rectam, sicut dicitur in *Psalm.* CXXXVIII. Ideo dicitur *Eccl.*, II : « Qui timetis Deum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra, » scilicet ad sciendum necessaria ad salutem. Item, perficit in homine perfectam lætitiam. Nullus enim vere gaudium habet, nisi existens in charitate. Quicumque enim aliquid desiderat, non gaudet, nec lætatur, nec quietatur, donec illud adipiscatur. Et accidit in rebus temporalibus, quod non habitum appetatur, et habitum despicitur, et tædium generat. Sed non sic est in spiritualibus, immo qui Deum diligit habet ipsum ; et ideo animus diligentis et desiderantis quietatur in eo. « Qui enim manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo, » ut dicitur I. *Joan.*, IV.

Item, efficit pacem perfectam. Accidit enim in rebus temporalibus, quod frequenter desiderantur, sed ipsis habitis adhuc animus desiderantis non quiescit, immo uno habito, aliud appetit. *Is.*, LVII : « Cor autem impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest. » Item ibidem : « Non est pax impiis, dicit Dominus. » Sed non

aime Dieu a la paix parfaite. » Ps. CXVIII : « La paix parfaite est grande pour ceux qui vous aiment et ils ne se scandalisent pas. » Il en est ainsi parce que Dieu seul suffit à remplir nos désirs, car, comme dit l'Apôtre, « Dieu est plus grand que notre cœur. » C'est aussi ce qui fait dire à saint Augustin dans ses Confessions : « Vous nous avez fait pour vous, Seigneur, et notre cœur n'a de repos que quand il repose en vous. » On lit, Ps. CII : « C'est lui qui remplit vos désirs pour le bien. »

Un autre effet de la charité, c'est d'accroître la dignité de l'homme. Toutes les créatures en effet sont soumises à la majesté divine. C'est Dieu qui les a toutes créées ; elles le servent, comme les objets d'art servent l'artiste qui les a exécutés. Mais la charité fait d'un esclave un être libre, un ami. C'est pour cela que le Seigneur dit à ses Apôtres dans saint Jean, ch. XV : « Je ne vous dirai plus, mes serviteurs, mais mes amis. » Mais est-ce que saint Paul n'étoit pas un serviteur ? Est-ce que les autres Apôtres ne se signent pas les serviteurs de Dieu ? Il faut savoir pour cela qu'il y a deux espèces d'esclavages. Si quelqu'un s'abstient du péché seulement par la crainte du châtiment qu'il emporte avec lui, il n'a par là aucun mérite, il est encore esclave. La deuxième espèce de servitude, c'est celle de l'amour. Si quelqu'un agit non pas par crainte de la justice, mais par amour divin, il n'agit pas comme un esclave, mais bien comme un homme libre, c'est volontairement qu'il agit, et c'est ce qui fait dire au Seigneur : Je ne vous dirai plus mes serviteurs. Et pourquoi ? C'est ce à quoi répond l'Apôtre dans son Epître aux Romains, ch. VIII : « Ce n'est pas l'esprit de servitude et de crainte que vous avez reçu, mais bien l'esprit des enfants d'adoption. » « La crainte, comme dit saint Jean, I. ch. IV, ne se trouve jamais mêlée à la charité. » La charité ne nous rend pas seulement libres,

---

sic accidit in charitate circa Deum. « Qui enim diligit Deum, pacem perfectam habet, » *Psal.* CXVIII. « Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum. » Et hoc ideo est, quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum. « Deus enim major est corde nostro, » sicut dicit Apostolus. Et ideo dicit Augustinus in lib. I. *Confessionum* : « Fecisti non Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. » *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium tuum. »

Item, facit charitas hominem magnæ dignitatis. Omnes enim creaturæ ipsi divinæ majestati serviunt. Omnia enim ab ipso sunt facta, sicut artificialia subserviunt artifici ; sed charitas de servo facit liberum et amicum. Unde ait Dominus Apostolis, *Joan.*, XV : « Jam non dicam vos servos, sed amicos. » Sed numquid Paulus non servus ? sed et alii Apostoli, qui se servos scribunt ? sed sciendum, quod duplex est servitus. Prima est timoris, et hæc est pœnosa, et non meritoria. Si enim aliquis à peccato abstinet solum timore pœnæ, non meretur ex hoc, sed adhuc est servus. Secunda est amoris. Si enim quis operatur non timore justitiæ, sed amore divino, non sicut servus operatur, sed sicut liber, quia voluntariæ, et ideo dicit : Jam non dicam vos servos. Et quare ? Ad hoc respondet Apostolus *Rom.*, VIII : « Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum. » Timor enim non est in charitate, sicut dicitur I. *Joan.*, IV. Habet enim pœnam, sed charitas delectationem. Item, « charitas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut

mais elle nous fait encore enfants de Dieu. » I. Jean, ch. III. Un étranger, dit saint Paul dans son Epître aux Romains, ch. VIII, devient fils adoptif quand il acquiert un droit à l'héritage de Dieu, lequel héritage est la vie éternelle. « L'Esprit saint lui-même rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu. Mais si nous sommes ses enfants, nous sommes ses héritiers, mais les héritiers de Dieu sont les cohéritiers de Jésus-Christ. » Il est dit au livre de la Sagesse, ch. V : « Voilà comment nous sommes comptés parmi les enfants de Dieu. »

CHAPITRE III.

L'utilité de la charité ressort ouvertement de ce que nous avons dit plus haut. Après donc avoir démontré de quelle utilité elle est pour nous, nous devons nous appliquer avec soin à l'acquérir, et après l'avoir acquise, à la conserver. Il faut néanmoins savoir que personne par lui-même ne peut l'acquérir, et qu'elle est un don de Dieu seul. C'est ce qui fait dire à saint Jean dans sa première Epître, ch. IV, « Dieu ne nous aime pas parce que nous l'avons aimé, mais c'est lui qui nous aime le premier, » comme si nous ne l'avions pas aimé, mais par le fait même que nous l'aimons, il produit en nous son amour. Il faut aussi considérer que, quoique tout don vienne du Père des lumières, ce don toutefois, c'est-à-dire le don de la charité l'emporte par son excellence sur tous les autres. On peut posséder tous les autres sans la charité et l'Esprit saint, mais avec la charité on a nécessairement l'Esprit saint. L'Apôtre dit dans son Epître aux Romains, ch. V : « Le Saint-Esprit qui nous a été donné, a répandu dans nos cœurs la charité. » On peut avoir sans la grace et le Saint-Esprit, soit le don des langues, soit celui de la science, soit le don de prophétie. Bien que la charité soit un don divin, il faut néanmoins, pour l'avoir, une

---

scilicet filii Dei nominemur et simus, » ut dicitur I. *Joan.*, III. Tunc enim extraneus efficitur alicujus filius adoptivus, quando acquiritur sibi jus in hæreditate Dei, quæ est vita æterna, quia ut dicitur *Rom.*, VIII : « Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et hæredes : hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. » *Sap.*, V : « Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. »

CAPUT III.

Ex jam dictis patent utilitates charitatis. Postquam igitur tam utilis est, studiose laborandum est ad acquirendam eam et retinendam. Sed sciendum, quod nullus à se charitatem habere potest, immo solius Dei est Donum. Unde Joannes dicit I. *Joan.*, IV : « Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, » quia videlicet non propterea ipse nos diligit, quia nos prius dilexerimus eum, sed hoc ipsum quod diligimus eum, causatur in nobis ex dilectione ipsius. Considerandum etiam, quod licet omnia dona sint à Patre luminum, istud tamen donum, scilicet charitatis, omnia alia dona superexcellit. Omnia enim alia sine charitate et Spiritu sancto habentur, cum charitate vero necessario Spiritus sanctus habetur. Apostolus *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Sive enim sit donum linguarum, sive scientiæ, sive prophetiæ absque gratia et Spiritu sancto habentur. Sed licet charitas sit donum divinum, ad ipsam tamen habendam requiritur disposi-

certaine disposition de notre part. Il nous importe par conséquent de savoir que deux choses nous sont nécessaires pour avoir la charité, de même que pour l'augmenter quand nous la possédons. Pour acquérir donc la charité, il faut que celui qui aime, entende d'abord la parole de Dieu; ceci, d'après ce qui se passe en nous-mêmes, est clair. Si nous entendons en effet dire du bien de quelqu'un, nous sommes par cela même embrasés d'affection pour lui; de même, quand nous entendons la parole de Dieu, notre cœur se remplit de son amour. « Vos paroles sont brûlantes comme le feu, et votre serviteur les aime. » Ps. CXVIII.

Il est dit aussi, Ps. CIV : « La parole du Seigneur l'a rempli d'une sainte flamme. » C'est ce qui faisoit dire de même aux deux disciples brûlants d'amour, Luc, ch. XXIV : « Notre cœur n'étoit-il pas embrasé quand il nous parloit dans le chemin et qu'il nous expliquoit les Ecritures? » C'est pour cela que nous lisons aux Actes des Apôtres, ch. X, que « Pierre prêchant, l'Esprit saint se répandit sur les aides du Verbe divin. » Il arrive souvent, dans les prédications, que ceux qui y sont venus avec un cœur endurci, sont, par la parole même de la prédication, enflammés de l'amour divin.

La seconde chose nécessaire pour avoir la charité, c'est la pensée continuelle du bien. Il est écrit, Ps. XXXVIII : « Mon cœur s'est échauffé au-dedans de moi-même. » Si donc vous voulez acquérir l'amour divin, méditez le bien que Dieu vous a fait. Il seroit trop dur, en effet, celui qui pensant aux bienfaits qu'il a reçus de Dieu, aux dangers auxquels il a échappé, à la béatitude qu'il lui a promise, ne seroit pas embrasé de l'amour divin; ce qui fait dire à saint Augustin : « Il est dur le cœur de l'homme qui ne voulant pas profiter de l'amour divin, refuse au moins d'y correspondre. » Comme généralement les pensées mauvaises détruisent la charité, de même les bonnes la procurent, l'entretiennent, la conservent; ce qui fait qu'il est

---

tio ex parte nostra. Et ideo sciendum, quod duo specialiter ad acquirendam charitatem necessaria sunt, et duo ad augmentum charitatis jam acquisitæ. Ad acquirendam igitur charitatem primum est diligens divini verbi auditio ; et hoc manifestum est satis ex his quæ sunt apud nos. Audientes enim bona de aliquo, in ejus dilectionem accendimur. Sic et Dei verba audientes, accendimur in amorem ipsius, *Ps.* CXVIII : « Ignitum eloquium tuum vehementer, et servus tuus dilexit illud. »

Item, *Psalm.* CIV : « Eloquium Domini inflammavit eum. » Et propterea illi duo discipuli divino amore æstuantes dicebant, *Luc.*, XXIV : « Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas. » Unde et *Act.*, X, legitur, quod « prædicante Petro Spiritus sanctus in adjutores divini verbi cecidit. » Et hoc frequenter accidit in prædicationibus, quod qui duro corde accedunt, propter verbum prædicationis ad divinum amorem accenduntur.

Secundum est bonorum continua cogitatio. *Psalm.* XXXVIII : « Concaluit cor meum intra me. » Si ergo vis divinum amorem consequi, mediteris bona. Durus enim nimis esset, qui divina beneficia quæ consecutus est, pericula etiam quæ evasit, et beatitudinem quæ sibi à Deo repromittitur cogitans, ad divinum amorem non accenderetur ; unde Augustinus : « Durus est animus hominis, qui et si dilectionem nolit impendere, saltem non velit rependere. » Et universaliter, sicut cogitationes

ordonné, dans Isaïe, « d'enlever de devant les yeux du Seigneur le mal des mauvaises pensées. » Il est aussi dit au livre de la Sagesse : « Les pensées perverses séparent de Dieu. » Il y a aussi deux choses qui augmentent la charité, quand déjà on la possède.

La séparation du cœur des objets terrestres, voilà la première. Le cœur ne peut, en effet, se porter à la fois, d'une manière parfaite, sur plusieurs objets; c'est pour cela qu'il n'est pas possible d'aimer Dieu et le monde. Plus, par conséquent, notre esprit est éloigné de l'amour des objets terrestres, plus aussi il est affermi dans l'amour divin. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, que « le poison de la charité, c'est l'espoir d'acquérir les biens temporels; et l'affoiblissement de la cupidité est l'aliment de la charité; la perfection, c'est la disparition de la cupidité, parce que celle-ci est la racine de tous les maux. » Que celui donc qui veut conserver la charité, se hâte d'affoiblir en lui la cupidité. La cupidité est, en effet, l'amour d'acquérir ou d'obtenir les biens temporels. Craindre Dieu, c'est commencer d'affoiblir la cupidité; car seul de tous les êtres, on ne peut pas le craindre sans l'aimer. C'est dans ce but que furent organisées les sociétés religieuses, dans lesquelles et par lesquelles l'esprit est arraché aux objets mondains et corruptibles, pour être porté vers les choses divines. C'est ce que nous voyons au premier livre des Machabées, où il est dit : « Le soleil, qui d'abord avoit été caché par les nuages, brille. » Le soleil, c'est-à-dire l'intelligence humaine est cachée dans les nuages, quand elle est livrée aux objets terrestres; mais elle brille quand elle est arrachée et éloignée de l'amour de ces mêmes objets. Alors l'amour divin ne brille pas et croît dans l'homme.

Supporter avec patience l'adversité, voilà la seconde. Il est évident que quand nous souffrons des choses graves pour celui qui est l'objet

---

malæ destruunt charitatem, ita bonæ eam acquirunt, nutriunt, et conservant; unde jubemur *Is.*, I : « Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. » *Sap.*, I: « Perversæ cogitationes separant à Deo. » Sunt autem et duo, quæ habitam charitatem augent.

Primum est cordis separatio à terrenis. Cor enim perfecte in diversa ferri non potest. Unde nullus valet Deum et mundum diligere. Et ideo quanto magis ab amore terrenorum noster animus elongatur, tanto magis firmatur in dilectione divina. Unde Augustinus dicit in lib. VIII, quod « charitatis venenum est spes adipiscendorum, aut retinendorum temporalium. Nutrimentum ejus est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas, quia radix omnium malorum est cupiditas. » Quisquis igitur charitatem nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi, aut obtinendi temporalia. Hujus imminuendæ initium est Deum timere, qui solus timeri sine amore non potest. Et propter hoc ordinatæ fuerunt religiones, in quibus et per quas à mundanis et corruptibilibus animus trahitur et erigitur ad divina; quod signatur II. *Mach.*, I, ubi dicitur : « Refulsit sol, qui prius erat in nubilo. » Sol, id est, intellectus humanus est in nubilo, quando deditus est terrenis; sed refulget, quando à terrenorum amore elongatur et retrahitur. Tunc non splendet, et tunc divinus amor in eo crescit. Secundum est firma patientia in adversis. Manifestum est enim, quod

de notre amour, l'amour, loin de diminuer, augmente. Il est écrit au livre des Cantiques, ch. VIII : « Les grandes eaux, c'est-à-dire les tribulations nombreuses, ne purent pas éteindre la charité. » Les saints aussi sont d'autant plus affermis dans l'amour de Dieu, que les adversités qu'ils supportent pour lui sont plus grandes ; comme l'artisan aime son ouvrage, en raison de la peine qu'il lui a donné. Les fidèles grandissent donc dans l'amour de leur Dieu, en raison de l'intensité des afflictions qu'ils souffrent. Il est écrit dans la Genèse, VII : « Les eaux se sont multipliées, » c'est-à-dire les tribulations ; « elles élevèrent l'arche jusqu'à leur surface, » c'est-à-dire l'Eglise, ou l'ame de l'homme juste.

CHAPITRE IV.

De l'amour de Dieu.

Jésus-Christ, avant sa passion, interrogé par les docteurs de la loi, quel étoit le plus grand et le premier des commandements, dit, Matth., ch. XXII : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, de tout votre cœur, de toute votre ame, de tout votre esprit ; voilà le premier et le plus grand des commandements. » C'est véritablement le plus grand, le plus sublime, le plus utile de tous les commandements ; car, et ceci est manifeste, il renferme tous les autres. Mais, pour parfaitement remplir ce précepte de l'amour, quatre choses sont requises : La première consiste à nous rappeler les bienfaits que nous avons reçus de Dieu, parce que tout ce que nous avons, soit l'ame, soit le corps, soit les biens extérieurs, c'est de lui que nous le tenons ; il faut donc que nous nous en servions pour lui, et que nous l'aimions d'un amour parfait. Il est trop ingrat celui qui, pensant aux bienfaits de quelqu'un, ne l'aime pas. David, réfléchissant sur ceci, disoit, premier livre des Paralipomènes, ch. XXIX : « Tout ce que nous avons

---

quando gravia pro eo quem diligimus sustinemus, amor ipse non destruitur, immo crescit. *Cant.*, VIII : « Aquæ multæ, id est, tribulationes multæ, non potuerunt extinguere charitatem. » Et ideo sancti viri qui adversitates pro Deo sustinent, magis in ejus dilectione firmantur : sicut artifex illud artificium magis diligit, in quo plus laboravit. Et inde est quod fideles quanto plures afflictiones pro Deo sustinent, tanto magis elevantur in amore ipsius. *Gen.*, VII : « Multiplicatæ sunt aquæ, » id est tribulationes, « et elevaverunt arcam in sublime ; » id est Ecclesiam, vel animam viri justi.

CAPUT IV.

De dilectione Dei.

Interrogatus Christus ante passionem à legisperitis, quod esset maximum et primum mandatum, dixit, *Matth.*, XXII : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua, hoc est maximum et primum mandatum. » Et vere istud est majus, et nobilius, et utilius inter omnia mandata, sicut satis manifestum est : in hoc enim omnia mandata implentur. Sed ad hoc quod illud præceptum dilectionis possit perfecte impleri, quatuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio, quia omnia quæ habemus, sive animam, sive corpus, sive exteriora habemus à Deo ; et ideo oportet quod sibi de omnibus serviamus, et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est, qui cogitans alicujus beneficia, eum non diligit. Hæc recogitans David dicebat I.

reçu de vos mains vous appartient, nous vous l'avons tout donné, etc. » C'est pour cela que l'Ecclésiastique dit à sa louange, ch. XLVII : « Il a loué le Seigneur de tout son cœur, et il a aimé le Dieu qui l'a créé. »

La considération de l'excellence divine est la seconde. « Dieu est plus grand que notre cœur, » dit saint Jean dans sa première Epître, ch. III ; ce qui fait que quand même nous le servirions de tout notre cœur, de toutes nos forces, nous ne le ferions pas d'une manière suffisante. L'Ecclésiastique dit, ch. XLIII : « Glorifiez le Seigneur tant que vous le pourrez, il sera encore beaucoup au-dessus de vos louanges. Bénissant le Seigneur, exaltez-le de tout votre pouvoir, car il est au-dessus de toutes louanges. »

Renoncer aux biens de la terre et du monde, c'est la troisième. L'homme qui égale à Dieu un objet, quel qu'il soit, lui fait une injure profonde. Isaïe dit, ch. XL : « A qui comparerez-vous Dieu ? » Mais nous comparons à Dieu les objets temporels et corruptibles, quand nous les aimons en même temps que lui ; or ceci est de toute impossibilité. C'est pour cela qu'Isaïe dit, ch. XXVIII : « La couche est tellement étroite, que l'un des deux tombera ; le manteau est si petit, qu'il ne peut pas les abriter tous deux. » Ici le cœur de l'homme est comparé à une couche exigüe et à un manteau étroit. Le cœur de l'homme, en effet, est petit, si on le compare à Dieu. Ceci fait que si vous recevez autre chose que lui dans votre cœur, vous l'en chassez. Dieu ne souffre pas plus de compagnon dans l'ame, que l'homme pour son épouse. C'est ce qui lui fait dire au livre de l'Exode, ch. XX : « Je suis votre Dieu, mais un Dieu jaloux. » Dieu ne nous permet d'aimer rien plus que lui ni en dehors de lui.

Eviter le péché avec tous les soins dont on est capable, voilà la quatrième. Celui, en effet, qui est en état de péché, ne peut pas

---

Paralip., XXIX : « Tua sunt omnia, quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi, etc. » Et ideo in ejus laudem dicitur *Eccl.*, XLVII : « De omni corde suo laudavit Dominum, et dilexit Deum qui fecit illum. » Secundum est divinæ excellentiæ consideratio. « Deus enim major est corde nostro, » I. *Joan.*, III : unde si toto corde et viribus ei serviamus, adhuc non sufficimus. *Eccli.*, XLIII : « Glorificantes Dominum quantumcunque potueritis, supervalebit adhuc. Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis : major est enim omni laude. » Tertium est mundanorum et terrenorum abdicatio. Magnam enim injuriam Deo facit, qui aliquid ei adæquat. *Is.*, XL : « Cui similem fecistis Deum ? » Tunc autem alia Deo adæquamus, quando res temporales et corruptibiles simul cum Deo diligimus : sed hoc est omnino impossibile. Propterea dicitur *Is.*, XXVIII : « Coangustatum est stratum ita ut alter decidat, et pallium breve utrumque operire non potest. » Ubi cor hominis assimilatur strato arcto, et pallio brevi. Cor enim humanum arctum est in respectu ad Deum. Unde quando alia ab eo in corde tuo recipis, ipsum expellis. Ipse enim non patitur consortem in anima, sicut nec vir in uxore. Et ideo dicit ipse *Exod.*, XX : « Ego sum Deus tuus zelotes. » Nihil enim vult quod diligamus quantum eum, aut præter eum.

Quartum est omnimoda peccatorum vitatio. Nullus enim potest diligere Deum in peccato existens. *Matth.*, VI : « Non potestis Deo servire et mammonæ ; » unde si

aimer Dieu. Saint Matthieu dit, ch. VI : « Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mamon ; » ceci prouve que celui qui est en état de péché ne peut pas servir Dieu. Mais il le servoit, celui qui disoit par la bouche d'Isaïe, ch. XXXVIII : « Souvenez-vous comment j'ai marché devant vous dans la vérité et dans la perfection du cœur. » Elie disoit aussi au troisième livre des Rois, ch. XVIII : « Pourquoi penchez-vous tantôt d'un côté, tantôt de l'autre? » L'homme qui tantôt pèche et tantôt cherche à aimer Dieu, est semblable à celui qui, boitant, s'incline tantôt d'un côté et tantôt de l'autre. C'est ce qui fait dire au Seigneur, par la bouche de Joël, ch. II : « Convertissez-vous à moi de tout votre cœur. »

Deux espèces d'hommes pèchent contre ce précepte, savoir, les hommes qui, évitant un péché, par exemple la luxure, commettent le péché d'usure. Cependant ils sont condamnés; car, comme dit saint Jacques, Ep. II, « celui qui viole un point de la loi devient coupable de tous les autres. » Il en est aussi qui confessent certaines fautes et en cachent d'autres, ou qui, sur certains péchés, divisent leur aveu. Pour ceux-ci, ils n'ont aucun mérite ; de plus ils offensent Dieu, cherchant à le tromper par la division qu'ils mettent dans leur confession. Quant au premier point, il est dit quelque part : « Il est impie de n'espérer de Dieu que la moitié du pardon; » pour ce qui est du second, il est écrit, Ps. LXI : « Epanchez vos cœurs devant lui, car il faut tout révéler dans l'aveu que nous lui faisons. »

CHAPITRE V.

Nous avons déjà démontré que l'homme est tenu de se donner à Dieu ; nous allons maintenant examiner quelle est la partie de lui-même qu'il doit lui donner. Il doit lui donner quatre choses, à savoir, son cœur, son ame, son esprit et sa force ; c'est ce qui fait dire à saint

---

in peccato existis, Deum non diligis. Sed ille diligebat, qui dicebat, *Is.*, XXXVIII : « Memento quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto. » Præterea dicebat Elias III. *Reg.*, XVIII : « Quousque claudicatis in duas partes. » Sicut claudicans nunc huc, nunc illuc inclinatur, sic et peccator nunc peccat, et nunc Deum quærere nititur. Et ideo Dominus dicit *Joel*, II : « Convertimini ad me in toto corde vestro. » Sed contra istud præceptum duo genera hominum peccant. Illi scilicet homines, qui vitando unum peccatum, utputa luxuriam aliud committunt, ut usuram. Sed nihilominus damnantur, quia « qui offendit in uno, factus est omnium reus, » ut dicitur *Jacob.*, II. Item, sunt aliqui, qui confitentur quædam, quædam non, vel quantum ad diversos confessionem dividunt. Sed isti non merentur, immo peccant in hoc, quia Deum decipere intendunt, et quia divisionem in sacramento committunt. Quantum ad primum dicit quidam : impium est à Deo dimidiam sperare veniam. Quantum ad secundum, *Psalm.* LXI : « Effundite coram illo corda vestra, quia videlicet omnia sunt in confessione revelanda. »

CAPUT V.

Jam ostensum est, quod homo se Deo dare tenetur. Nunc considerandum est, quid homo de se Deo dare debeat. Debet enim homo Deo dare quatuor, scilicet, cor, animam, mentem, et fortitudinem. Et ideo dicitur *Matth.*, XXII : « Diliges Do-

Matthieu, ch. XXII : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre ame, de tout votre esprit et de toutes vos forces. » Il faut observer ici que par le cœur on entend l'intention. Mais l'intention a par elle-même une si grande puissance, qu'elle attire à elle toutes nos actions ; ce qui fait que même les actions bonnes, faites avec une intention perverse, deviennent mauvaises. Saint Luc dit, ch. XI : « Si votre œil est mauvais, » c'est-à-dire, si votre intention est mauvaise, « votre corps tout entier est enveloppé de ténèbres, » c'est-à-dire que l'ensemble de vos œuvres est lui-même obscur, ténébreux. D'après cela, en toutes choses notre intention doit se diriger vers Dieu. Ce qui fait dire à l'Apôtre, dans son Epître aux Corinthiens, ch. X : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. » Mais il ne suffit pas d'une intention droite, il faut y ajouter la bonne volonté, qui est signifiée par l'ame. Souvent l'homme agit avec une intention droite, cependant cela ne lui sert de rien, car la bonne volonté lui manque; comme si, par exemple, quelqu'un vole pour nourrir un pauvre, son intention assurément est droite, mais il lui manque la rectitude de volonté, qui fait que la rectitude d'intention n'excuse jamais une mauvaise action. L'Apôtre dit encore sur le même sujet, Epître aux Romains, ch. III, que « la condamnation de ceux qui disent : Faisons le mal pour qu'il en résulte du bien, est juste. » Alors seulement la bonne volonté se joint à l'intention, quand cette bonne volonté concorde avec la volonté divine ; ce que nous demandons tous les jours à Dieu, quand nous lui disons : « Que votre volonté soit faite, etc... » Il est aussi écrit au Psaume XXXIX : « Mon intention, mon Dieu, a toujours été de faire votre volonté. » C'est pour cela qu'il dit de toute votre ame. L'ame, dans l'Ecriture, est souvent prise pour la volonté, comme nous le voyons dans l'Epître

---

minum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute, » id est, fortitudine tua. Sciendum est autem, quod per cor intelligitur hic intentio. Est autem intentio tantæ virtutis, quod omnia opera ad se trahit. Unde quæcumque bona mala intentione facta, in mala convertuntur. *Luc*, XI : « Si oculus tuus, » id est, intentio, « nequam fuerit, totum corpus tenebrosum erit, » id est, congeries bonorum operum tuorum tenebrosa erit. Et propterea in omni opere nostro intentio ponenda est in Deo. Apostolus I. *Cor.*, X : « Sive ergo manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. » Sed bona intentio non sufficit, immo oportet quod adsit bona voluntas, quæ per animam significatur. Frequenter enim aliquis bona intentione operatur, sed inutiliter, cum bona voluntas desit : ut si quis furetur, ut pascat pauperem, est quidem recta intentio, sed deest rectitudo debitæ voluntatis, unde nullum malum bona intentione factum excusatur. *Rom.*, III : « Qui dicunt, faciamus mala, ut veniant bona, quorum damnatio justa est. » Tunc autem adest bona voluntas intentioni, quando ipsa voluntas voluntati divinæ concordat, quod quotidie postulamus dicentes : « Fiat voluntas tua, etc. » Et *Psalm.* XXXIX : « Ut facerem voluntatem tuam Deus meus volui. » Et propter hoc dicit, in tota anima tua. Anima enim in Scriptura frequenter pro voluntate accipitur, ut *Hebr.*, X : « Quod si subtraxerit se, non placebit animæ

aux Hébreux, ch. X : « Par conséquent, si elle se retire, elle ne sera pas agréable à mon ame, » c'est-à-dire à ma volonté. Quelquefois aussi, il y a intention droite et bonne volonté, mais il y a un vice dans l'intellect, ce qui fait que nous devons aussi donner tout notre intellect à Dieu.

L'Apôtre dit à cette occasion dans sa seconde Epître aux Corinthiens, ch. X : « Réduisant notre intellect en captivité, soumettons-le à l'obéissance qui est due à Jésus-Christ. » Il en est un grand nombre qui, dans leurs actions, ne pèchent pas ; cependant, souvent ils pensent à des choses qui sont des péchés, et c'est contre eux qu'il est dit dans Isaïe, ch. I : « Faites disparoître le mal de vos pensées. » Il en est aussi plusieurs qui, pleins de confiance dans leur sagesse, ne veulent pas donner leur assentiment à la foi ; et c'est contre eux qu'il est dit au livre des Proverbes, ch. III : « Ne vous confiez pas en votre prudence. » Mais quand même ceci n'existeroit pas, il faudroit néanmoins rapporter à Dieu toute notre puissance et notre foi. Il est écrit, Ps. LVIII : « Je vous réserverai toute ma force, Seigneur. » Il en est qui emploient toute leur force à pécher, ce n'est que par là qu'ils la manifestent ; et c'est contre eux qu'il est dit dans Isaïe, ch. V : « Malheur à vous qui êtes puissants à boire du vin, etc... » Il en est d'autres qui emploient leur puissance ou leur force à nuire au prochain, lorsqu'ils devroient l'employer à le soulager ; il est écrit contre eux au livre des Proverbes, ch. XXIV : « Délivrez ceux qui marchent à la mort, etc... » Donc, pour aimer Dieu, il faut lui donner ce dont nous venons de parler, à savoir, l'intention, la volonté, l'esprit et la force.

---

meæ, » id est, voluntati meæ. Sed aliquando est bona intentio, et bona voluntas, sed in intellectu quandoque aliquod peccatum habetur : et ideo totus intellectus dandus est Deo. Apostolus II. *Cor.*, X : « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. » Multi enim in opere non peccant, sed tamen volunt ipsa peccata cogitare frequenter, contra quos dicitur, *Is.*, I. : « Auferte malum cogitationum vestrarum. » Sunt etiam multi qui in sua sapientia confidentes, nolunt fidei assentire, et tales non dant mentem Deo, contra hos dicitur *Prov.*, III · « Ne innitaris prudentiæ tuæ. » Sed adhuc istud non sufficit, immo totam virtutem et fortitudinem Deo dare oportet. *Psalm.* LVIII : « Fortitudinem meam ad te custodiam. » Aliqui enim sunt qui fortitudinem suam tribuunt ad peccandum, et in hoc suam potentiam manifestant, contra quos dicitur *Is.*, V : « Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, etc. » Aliqui ostendunt potentiam suam, vel virtutem in nocendo proximis, cum deberent eam ostendere in subveniendo ipsis, *Prov.*, XXIV : « Erue eos qui ducuntur ad mortem, etc., » igitur ad diligendum Deum, danda sunt ista Deo, scilicet intentio, voluntas, mens, fortitudo.

CHAPITRE VI.

De l'amour du prochain.

Jésus-Christ, interrogé quel étoit le plus grand des commandements, fit à cette demande une double réponse. La première fut : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu ; » nous en avons déjà parlé. La seconde fut : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Nous devons considérer ici que celui qui garde ce précepte, remplit toute la loi. L'Apôtre dit dans son Epître aux Romains, ch. XIII, que « l'amour est la plénitude de la loi. » Il nous importe aussi de savoir que quatre choses nous portent à aimer le prochain. La première, c'est l'amour divin; car, comme dit saint Jean dans sa première Epître, ch. IV, « si quelqu'un dit qu'il aime Dieu, et qu'il haïsse son frère, il est un menteur. » Celui, en effet, qui dit qu'il aime quelqu'un, s'il hait le fils de ce dernier ou l'un de ses membres, ment. Mais tous les fidèles sont les membres de Jésus-Christ. L'Apôtre, dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. XII, dit : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et les membres de ses membres. » Celui, par conséquent, qui hait son prochain, n'aime pas Dieu.

Le précepte divin est la seconde chose qui nous porte à aimer le prochain. Jésus-Christ, avant de quitter la terre, parmi tous les préceptes qu'il donna à ses disciples, leur recommanda d'une manière spéciale celui-ci, disant, comme le rapporte saint Jean, ch. XIV : « Mon commandement est que vous vous aimiez les uns les autres, etc... » Personne donc n'observe les préceptes divins s'il hait son prochain. C'est pour cela que le Seigneur dit dans saint Jean, ch. XIII : « Tous connoîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres. » Il ne dit pas qu'ils les connoîtront parce qu'ils ressusciteront les morts, ou qu'ils opèreront tout autre prodige; mais

---

CAPUT VI.

De dilexione proximi.

Interrogatus Christus, quod esset maximum mandatum, uni interrogationi duas responsiones dedit. Et prima fuit : « Diliges Dominum Deum tuum, » de quo dictum est. Secunda vero fuit : « Et proximum tuum sicut teipsum. » Ubi considerandum est, quod qui hoc servat, totam legem implet. Apostolus *Rom.*, XIII : « Plenitudo legis est dilectio. » Sed sciendum quod ad dilectionem proximi quatuor nos inducunt. Primo, divinus amor, quia sicut dicitur I. *Joan.*, IV : « Si quis dixerit : quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est. » Qui *enim dicit* se deligere aliquem, et filium ejus, vel ejus membra odio habet, mentitur. *Omnes autem fideles* filii et membra Christi sumus. Apostolus I. *Cor.*, XII : « Vos estis corpus Christi, et membra de membro. » Et ideo, qui odit proximum, non diligit Deum. Secundum est divinum præceptum. Christus enim in recessu suo inter omnia alia præcepta, hoc præceptum discipulis præcipue commendavit dicens, *Joan.*, XV : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, etc. » Nullus enim præcepta divina servat, qui proximum odit : unde istud est signum observantiæ divinæ legis, dilexio proximi, unde Dominus, *Joan.*, XIII : « In hoc cognoscent omnes, quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. » Non dicit in suscitatione mortuorum, non in aliquo evidenti signo, sed hoc est si-

que le signe qui les fera connoître, sera l'amour que mutuellement ils se porteront. C'est ce que considéroit saint Jean, quand il disoit, première Epître, ch. III : « Pour nous, nous sommes transportés de la mort à la vie. » Et pourquoi? Parce que nous aimons nos frères. « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. »

Le rapport de nature est la troisième chose qui doit nous faire aimer le prochain. « Tout animal, en effet, aime son semblable Eccl., XIV. » Mais comme tous les hommes ont la même nature, il s'ensuit qu'ils doivent mutuellement s'aimer; donc, haïr son prochain est non-seulement contre la loi divine, mais encore contre la loi de la nature.

L'utilité qu'il y a pour nous de l'aimer est la quatrième raison. La charité, en effet, rend utile à l'un tout ce que possède l'autre. C'est elle qui fait l'union de l'Eglise, et qui rend en elle tout commun. Il est écrit au Psaume CXVIII : « Je participe à tout ce que possèdent ceux qui vous craignent. »

CHAPITRE VII.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » C'est ici le second commandement de la loi, et c'est celui de l'amour du prochain. Nous avons déjà dit combien nous devons aimer le prochain; il nous reste à dire maintenant la manière de l'aimer, et ces paroles, « comme vous même, » nous l'insinuent. Nous pouvons, sur ce mot, considérer cinq choses que nous devons observer relativement à l'amour du prochain.

La première, c'est que nous devons véritablement l'aimer comme nous-mêmes; ce que nous ferons si nous l'aimons pour lui-même et non pour nous. Il faut, par conséquent, noter qu'il y a trois espèces d'amour, dont deux sont faux et le troisième véritable. Le premier est celui qui vient de ce qu'il est utile. C'est ce qui fait dire à l'Ecclé-

---

gnum, si dilectionem habueritis ad invicem. Et hoc beatus Joannes recte considerabat : unde dicebat I. *Joan.*, III : « Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam. » Et quare? quoniam diligimus fratres : «Qui non diligit, manet in morte.» Tertium est naturæ communicatio. Sicut enim dicitur *Eccli.*, XIV : « Omne animal diligit simile sibi. » Unde cum omnes homines sint similes in natura, invicem se diligere debent : et ideo odire proximum non solum est contra divinam legem, sed etiam contra legem naturæ. Quartum, utilitatis consecutio : omnia enim alterius alii sunt utilia per charitatem, hæc enim est quæ unit Ecclesiam, et omnia communia facit. *Psalm.* CXVIII : « Particeps ego sum omnium timentium te, etc. »

CAPUT VII.

«Diliges proximum tuum sicut teipsum.» Istud est secundum præceptum legis, et est de dilectione proximi. Quantum autem proximum diligere debeamus, jam dictum est. Et dicendum restat de modo dilectionis, qui quidem innuitur, cum dicitur, « sicut teipsum. » Circa quod verbum quinque considerare possumus, quæ in dilexione proximi servare debemus.

Primum est, quia debemus eum diligere vere sicut nos : quod facimus, si propter seipsum ipsum diligimus, non propter nos. Ideo notandum, quod triplex est amor, quorum duo non sunt veri, tertius autem verus. Primus est qui est propter utile. *Eccles.*, VI : « Est amicus socius mensæ,

siastique, ch. VI : « Il est un ami, qui ne l'est que pour la table; mais vienne le jour de la détresse, et il cesse de l'être. » Cet amour assurément n'est pas le véritable. Dès qu'il cesse de nous être avantageux, il disparoît; c'est ce qui fait que nous ne voulons pas le bien du prochain, surtout à cause du prochain, mais bien pour nous-mêmes. Il existe une autre espèce d'amour, qui provient d'un objet agréable; et cet amour n'est pas encore le véritable, parce que, dès l'instant où il n'a plus d'objet, il disparoît lui aussi. C'est pour cela que nous ne voulons pas le bien du prochain pour lui, mais nous le lui voulons pour nous. La troisième espèce d'amour est celui qui vient de la vertu, et c'est l'amour véritable. Alors nous aimons le prochain, non pour notre bien, mais pour le sien.

Nous devons, en second lieu, l'aimer avec mesure, c'est-à-dire que nous ne devons pas l'aimer plus que Dieu, ou autant que lui, mais bien comme nous-mêmes. Il est dit au livre des Cantiques, ch. II : « Le Seigneur a réglé en moi la charité. » Le Seigneur nous enseigne la règle qu'il a mise à l'amour, quand il dit en saint Matthieu, ch. X : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi; de même celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. »

En troisième lieu, notre amour pour le prochain doit être efficace. Pour nous, il ne nous suffit pas de nous aimer; nous mettons encore tous nos soins à nous procurer ce qui nous est avantageux, et à éviter ce qui nous seroit funeste. Il nous faut donc en faire autant à l'égard du prochain. Saint Jean dit dans sa première Epître, ch. III : « Ce n'est pas par notre langue, ni par nos paroles, mais bien par nos œuvres et réellement, que nous devons l'aimer. » Ils sont assurément très-mauvais, ceux qui de bouche aiment le prochain, et qui, dans leurs cœurs, désirent lui nuire. C'est ce que dit le Psalmiste, Ps. XXVII : « Ils ont pour leur prochain des paroles de paix, et dans leurs cœurs ils lui veulent du mal. » L'Apôtre, dans son Epître aux

---

et non permanebit in die necessitatis. » Sed certe iste non est verus amor. Deficit enim deficiente utilitate, et tunc nolumus bonum proximo, sed potius bonum utilitatis volumus nobis. Est et alius amor, qui est propter delectabile, et hic etiam non est verus, quia deficiente delectabili, deficit. Et ideo nolumus bonum propter hoc principaliter proximo, sed potius bonum suum nobis volumus. Tertius est amor, qui est propter virtutem, et iste solus est verus. Tunc enim non diligimus proximum propter bonum nostrum, sed propter suum.

Secundum est, quod debemus diligere ordinate, ut scilicet non diligamus eum supra Deum, vel quantum Deum, sed juxta sicut teipsum debet diligere. *Cant.*, II : « Ordinavit in me charitatem. » Hunc ordinem docuit Dominus *Matth.*, X, dicens : « Qui amat patrem, aut matrem plus quam me, non est me dignus. Et qui amat filium, aut filiam super me, non est me dignus. »

Tertium est quod debemus eum diligere efficaciter. Non enim te solum diligis, sed etiam procuras studiosè tibi bona, et vitas mala. Sic quoque debes facere proximo, I. *Joan.*, III : « Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate. » Sed certe illi pessimi sunt, qui ore diligunt, et corde

Romains, chap. XII, dit : « L'amour doit être sans dissimulation. »

Quatrièmement, il faut l'aimer avec persévérance, comme vous le faites pour vous-mêmes. On lit au livre des Proverbes, ch. XVII : « Celui qui est véritablement ami, aime en tout temps ; c'est l'adversité qui nous fait connoître le frère véritable. » Il est encore dit au même endroit : « Tant le temps de la prospérité que celui de l'adversité, mais surtout ce dernier, nous font connoître l'ami véritable. » Il nous importe de savoir qu'il y a deux choses qui nous aident à conserver l'amitié. La première, c'est la patience. « L'homme colère suscite, en effet, des querelles, » comme il est dit au livre des Proverbes, ch. XXV. La seconde, c'est l'humilité, et elle produit la première, qui est la patience. Proverbes, ch. XIII : « Entre les orgueilleux il y a toujours des querelles. » Celui qui pense de lui-même de grandes choses, et qui méprise son prochain, ne peut pas souffrir ses défauts.

Cinquièmement, nous devons aimer le prochain d'une manière juste et sainte, c'est-à-dire que nous ne devons pas l'aimer pour pécher, puisque ce n'est pas ainsi que nous nous aimons nous-mêmes, car par là nous perdons Dieu ; ce qui fait dire à saint Jean, ch. XV : « Demeurez dans mon amour ; » et l'Ecclésiastique dit de cet amour, ch. XXIV : « Je suis la mère du bel amour. »

CHAPITRE VIII.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Les Juifs et les Pharisiens comprenoient mal ce précepte, croyant que, par là, Dieu ordonnoit d'aimer ses amis et de haïr ses ennemis. Aussi par prochain n'entendoient-ils que les amis. C'est cette manière d'entendre ce précepte, que réprouve Jésus-Christ, quand il dit dans saint Matthieu, ch. V : « Aimez vos ennemis, etc... » Il importe aussi de

---

nocent, quibus *Psalm.* XXVII : « Loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum. » Apostolus *Rom.*, XII : « Dilectio sine simulatione. »

Quartum, quod debemus eum diligere perseveranter, sicut et te perseveranter diligis. *Prov.*, XVII : « Omni tempore diligit, qui amicus est, et frater in angustiis comprobatur, » scilicet tam tempore adversitatis, quam prosperitatis, immo tunc, scilicet tempore adversitatis maxime probatur amicus, ut dicitur ibidem. Sed sciendum, quod duo sunt, quæ juvant ad amicitiam conservandam. Primum est patientia. « Vir enim iracundus suscitat rixas, » ut dicitur *Prov.*, XXV. Secundum est humilitas, quæ causat primum, scilicet patientiam. *Prov.*, XIII : « Inter superbos semper jurgia sunt. » Qui enim considerat magna de se, et despicit alium, non potest defectus illius pati.

Quintum est, quod eum debemus diligere juste, et sancte, ut scilicet eum non diligamus ad peccandum, quia nec te sic debes diligere, cum Deum ex hoc amittas. Unde *Joan.*, XV : « Manete in dilectione mea, » de qua dilectione dicitur *Eccl.*, XXIV : « Ego mater pulchræ dilectionis. »

CAPUT VIII.

« Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Hoc præceptum Judæi et Pharisæi male intelligebant, credentes quod Deus præciperet diligendos amicos, et odiendos inimicos. Et ideo per proximos intelligebant tantum amicos. Hunc autem intellectum intendit Christus reprobare, dicens *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros, etc. » Sciendum autem,

savoir que celui qui hait son frère, n'est pas en état de salut. Saint Jean dit, première Epître, ch. II : « Celui qui hait son frère est dans les ténèbres. » Nous devons observer qu'il y a ici une apparence de contradiction. Il est, en effet, des hommes que les saints haïssent. Il est écrit, Ps. CXXXVIII : « Je les haïssois d'une haine parfaite, etc. ; » et dans l'Evangile de saint Luc, ch. XIV : « Si quelqu'un ne hait son père et sa mère, etc... » Nous devons savoir que ce que Jésus-Christ a fait, doit en tout nous servir de modèle. Dieu, en effet, aime et hait, parce qu'il y a deux choses én chaque homme : la nature et le vice. La nature, dans tous les hommes, doit être aimée, et le vice haï ; c'est pour cela que si quelqu'un désiroit d'un homme qu'il fût en enfer, il haïroit la nature ; mais si quelqu'un désiroit d'un homme qu'il fût bon, il détesteroit le péché, qui doit toujours être détesté. Il est écrit, Psaume V : « Vous avez détesté tous ceux qui commettent l'iniquité, etc... » L'auteur du livre de la Sagesse dit, ch. XI : « Vous aimez, Seigneur, toutes les choses qui existent, et vous ne haïssez aucune de celles que vous avez faites. » Voici donc que Dieu aime et hait : il aime la nature et déteste le vice. Il est aussi nécessaire de savoir que quelquefois l'homme peut faire le mal sans pécher, à savoir, quand il le fait de tellé sorte qu'il veut le bien, parce que Dieu agit de la sorte. Comme l'homme qui, quand il est malade, se convertit au bien, lui qui en santé étoit mauvais. Il en est aussi qui, mauvais dans la prospérité, se convertissent dans l'adversité et deviennent bons, d'après ce que dit Isaïe, ch. XXVIII : « La vexation donnera l'intellect à l'ouïe. » Il en est de même si vous désirez le mal d'un tyran qui persécute l'Eglise, en tant que vous désirez le bien de l'Eglise par la destruction du tyran ; de là nous lisons au deuxième livre des Machabées, ch. IV · « Béni soit Dieu en toutes choses, lui qui

---

quod quicumque odit fratrem suum, non est in statu salutis, I. *Joan.*, II : « Qui odit fratrem suum, in tenebris est. » Est autem attendendum, quod etiam in hoc invenitur quædam contrarietas. Nam sancti aliquos oderunt. *Psalm.* CXXXVIII : « Perfecto odio oderam illos, etc. » Et in Evangelio *Luc.*, XIV : « Si quis non odit patrem suum, et matrem, etc. » Et ideo sciendum, quod in omnibus factis nostris factum Christi debet esse nobis exemplum. Deus enim diligit et odit, quia in quolibet homine duo sunt consideranda, scilicet natura et vitium. Natura quidem in omnibus hominibus diligi debet, vitium vero odiri : unde si quis vellet hominem esse in inferno, odiret naturam. Si quis vero vellet ipsum esse bonum, odiret peccatum, quod semper odiendum est. *Psalm.* V : « Odisti omnes qui operantur iniquitatem, etc. » *Sapient.*, XI : « Diligis Domine omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum, quæ fecisti. » Ecce ergo, quod Deus diligit et odit, diligit naturam, et odit vitium. Sciendum etiam quod homo aliquando sine peccato potest malum facere, quando scilicet sic facit malum, ut velit bonum, quia et Deus sic facit. Sicut cum homo infirmatur, convertitur ad bonum qui in sanitate erat malus. Item, in adversitate aliquis convertitur, et est bonus, qui in prosperitate erat malus, juxta illud *Is.*, XXVIII : « Vexatio intellectum dabit auditui. » Item, si desideras malum tyranni destruentis Ecclesiam, in quantum desideras bonum Ecclesiæ per destructionem tyranni. Unde II. *Machab.*, I : « Per omnia benedictus Deus qui tradidit impios. » Et hoc omnes debent velle non solum voluntate, sed etiam opere. Non enim est peccatum

a livré ses ennemis. » C'est là ce que tous doivent vouloir, non-seulement par leur volonté, mais encore par leurs œuvres. Attacher justement à la potence les méchants, n'est pas un péché. « Ceux qui remplissent ce devoir sont, suivant l'Apôtre, Epître aux Romains, ch. XIII, les ministres de Dieu. » Ils gardent la charité, car quelquefois le châtiment est infligé comme une punition, et quelquefois pour un bien meilleur et plus divin. Le bien d'une cité l'emporte en effet sur la vie d'un homme. Il est nécessaire de savoir qu'il n'est pas suffisant de ne pas vouloir de mal au prochain ; il faut encore lui vouloir du bien, il faut désirer qu'il se corrige et qu'il ait la vie éternelle. On veut le bien d'autrui de deux manières : D'abord on lui veut généralement du bien, en tant qu'il est la créature de Dieu, et qu'il a droit de participer à la vie éternelle. Secondement, on lui veut spécialement du bien, en tant qu'il est notre ami, notre compagnon. Personne n'est exclu de l'affection générale. L'homme, quel qu'il soit, doit prier pour son prochain ; quel qu'il soit aussi, il doit de même l'aider dans une nécessité extrême. Vous n'êtes pas obligés de vivre dans la familiarité avec tout homme, quel qu'il soit, à moins qu'il ne vous demande une grace ; car, dans cette circonstance, il est votre ami, et si vous lui refusiez, vous traiteriez en ennemi un ami. C'est ce qui fait dire à saint Matthieu, ch. VI : « Si vous remettez aux hommes leurs péchés, votre Père céleste vous pardonnera aussi les vôtres ; mais si vous ne leur pardonnez pas, votre Père ne vous pardonnera pas non plus. » Dans l'Oraison dominicale, qui se trouve au ch. VI de saint Matthieu, il est dit : « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. »

CHAPITRE IX.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Il a été dit que vous péchez si vous ne pardonnez pas à celui qui vous le demande,

---

suspendere juste malos. « Ministri enim Dei sunt tales, » secundum Apostolum *Rom.*, XIII. Et servant isti dilectionem, quia pœna fit aliquando propter castigationem, aliquando propter bonum melius et divinius. Est enim majus bonum unius civitatis, quam vita unius hominis. Sed sciendum quod non sufficit non velle malum, sed oportet velle bonum, scilicet emendationem suam, et vitam æternam. Duobus enim modis quis vult bonum alterius. Uno modo generaliter, in quantum est creatura Dei, et participabilis vitæ æternæ. Alio modo specialiter, in quantum est amicus vel socius : à generali autem dilectione nullus excluditur. Debet enim quilibet pro quolibet orare, et cuilibet in necessitate ultima subvenire. Sed non teneris cum quolibet habere familiaritatem, nisi peteret veniam, quia tunc esset amicus, et si refutares, haberes odio amicum. Unde *Matth.*, VI, dicitur : « Si demiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et Pater vester cœlestis delicta vestra : si autem non demiseritis hominibus, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra. » Et in Oratione dominica quæ ponitur *Matth.*, VI, dicitur : « Dimitte nobis debità nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. »

CAPUT IX.

« Diliges promimum tuum sicut teipsum. » Dictum est, quod tu peccas, si non parcis veniam postulanti, et quod perfec-

et qu'il y a perfection à rappeler à vous votre ennemi, bien que vous n'y soyez pas tenu. Plusieurs raisons en effet vous portent à le rappeler à vous. La première se tire de la conservation de votre propre dignité, les différentes dignités ont des règles diverses. Mais personne ne peut abandonner les caractères de sa dignité. Parmi toutes les dignités, la plus grande n'est-elle pas d'être enfant de Dieu? Or l'amour du prochain est le signe propre de cette dignité. Saint Matthieu, ch. V, dit: « Aimez vos ennemis afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux. » Si vous aimez votre ami, ce n'est pas là le signe de la filiation divine, « puisque les publicains et les païens le font » ainsi que le dit saint Matthieu, ch. V.

La seconde raison qui porte à aimer le prochain, c'est la victoire que l'on remporte. Tous les hommes naturellement ont ce désir. Il faut donc que, par votre bonté, vous portiez celui qui vous a offensé, ou à vous aimer, et c'est vous alors qui remportez la victoire, ou qu'il vous porte lui à la haine, et dès lors vous êtes vaincu. L'Apôtre dans son Epître aux Romains, ch. XII, dit: « Ne vous laissez pas vaincre par le mal, mais triomphez du mal par le bien. »

La troisième raison se tire des avantages nombreux que nous en retirons; c'est en effet le moyen de se faire des amis. Saint Paul dans son Epître aux Romains, ch. XII, dit: « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger, s'il a soif, donnez-lui à boire, en faisant cela vous amassez sur sa tête des charbons ardents. » Saint Augustin dit aussi: « Il n'y a rien de plus propre à provoquer l'amour que de commencer à aimer. » Il n'est pas en effet d'homme assez dur, quand il ne voudroit pas aimer, pour refuser de répondre à l'amour qu'on lui accorde; parce que, comme le dit l'Ecclésiastique: « Rien ne peut être comparé à un ami. » Il est aussi écrit au livre des Proverbes, ch. XVI, « Lorsque les voies de l'homme auront plu au Seigneur, il convertira ses ennemis à la paix. »

---

tionis est, si tu eum ad te revocas, licet non tenearis. Sed ad hoc ut eum trahas ad te multæ rationes inducunt. Prima est propriæ dignitatis conservatio: diversæ enim dignitates diversa signa habent. Nullus autem propriæ dignitatis signa dimittere debet. Inter omnes autem dignitates major est, quod quis sit filius Dei: hujus autem dignitatis signum est, si diligis inimicum, *Matth.*, V: « Diligite inimicos vestros, ut sitis filii Patris vestri qui in cœlis est. » Si enim diligis amicum, non est hoc signum filiationis divinæ: « Nam Publicani et Ethnici hoc faciunt, » ut dicitur *Matth.*, V. Secunda est victoriæ acquisitio. Omnes enim hoc naturaliter desiderant. Oportet ergo, quod vel trahas eum qui te offendit ad dilectionem bonitate tua, et tunc vincis: vel quod alius trahat te ad odium, et tunc perdis. *Rom.*, XII: « Noli vinci à malo, sed vince in bono malum. » Tertia est multiplicis utilitatis consecutio. Acquirit enim ex hoc amicos. *Rom.*, XII: « Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, potum da illi, hoc enim faciens, carbones ignis congeres super caput ejus. » Augustinus: « Nulla major provocatio ad amorem, quam prævenire amando. » Nullus enim est ita durus, qui etsi dilectionem nolit impendere, nolit tamen rependere, quia, ut dicitur *Eccl.*, VI: « Amico fideli nulla comparatio. » *Prov.*, XVI: « Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad

La quatrième raison, c'est que vos prières sont plus facilement exaucées de Dieu. Saint Grégoire dit à ce sujet, à l'occasion de ces paroles de Jérémie : « Si Moïse et Samuel se tinrent en ma présence, » les citant simplement, « c'est qu'ils prièrent pour leurs ennemis. » Jésus-Christ dit aussi, saint Luc, ch. XXIII, « Mon Père pardonnez-leur. » De même, saint Etienne priant pour ses ennemis, rendit à l'Eglise un service signalé, parce qu'il convertit Paul.

La cinquième raison qui nous porte à aimer le prochain, c'est que par là nous évitons le péché, chose que nous devons souverainement désirer. Quelquefois en effet nous péchons et nous ne cherchons pas Dieu, et Dieu nous attire à lui par l'infirmité, ou autre chose de ce genre. Osée dit, ch. II : « J'entourerai votre voie d'épines. » C'est ainsi que fut traité le bienheureux Paul. Il est écrit Psaume CXVIII : « J'ai erré comme la brebis qui a péri, cherchez votre serviteur, Seigneur ; » et au livre des Cantiques, ch. I : « Attirez-moi après vous, Seigneur, etc. » C'est ce que nous obtenons si, pardonnant à nos ennemis, les premiers, nous les attirons à nous ; car comme il est dit en saint Luc, ch. VI : « Nous serons mesurés avec la mesure qui nous aura servi à mesurer les autres ; » il est dit au même endroit : « Pardonnez et on vous pardonnera. » Saint Matthieu dit aussi : « Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. » Or il n'y a pas de plus grande miséricorde que de pardonner à celui qui offense.

CHAPITRE PREMIER.

Du premier precepte de la loi.

« Vous n'aurez point de dieux étrangers, » Exode, ch. XX. Comme nous l'avons dit déjà, « la loi dépend tout entière de la charité. » Pour ce qui est de la charité, elle procède de deux préceptes, dont l'un consiste dans l'amour de Dieu et l'autre dans l'amour du prochain ;

---

pacem. » Quarta est, quia ex hoc preces tuæ facilius exaudiuntur. Unde super illud *Hier.*, XV : « Si steterint Moyses, et Samuel coram me, » dicit Gregorius, quod « fecit potius de istis mentionem, quia rogaverunt pro inimicis. » Similiter, Christus ait *Luc.*, XXIII : « Pater dimitte illis. » Item, beatus Stephanus orando pro inimicis magnam utilitatem fecit Ecclesiæ, quia Paulum convertit. Quinta est peccati evasio, quam maxime desiderare debemus. Aliquando enim peccamus, nec Deum quærimus, et Deus trahit nos ad se vel infirmitate, vel aliquo hujusmodi. *Os.*, II : « Sepiam viam tuam spinis. » Sic fuit tractus beatus Paulus. *Psalm.* CXVIII : « Erravi sicut ovis quæ periit, quære servum tuum Domine. » *Cant.*, I : « Trahe me post te, etc. » Hoc autem consequimur, si inimicum ad nos trahimus primo remittentes, quia ut dicitur *Luc.*, VI : « Eadem mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis. » Et ibidem : « Dimittite, et dimittemini ; » et *Matth.*, V : « Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. » Nulla est enim major misericordia, quam offendenti dimittere.

CAPUT PRIMUM.

De primo præcepto legis.

« Non habebis deos alienos, » *Exod.*, XX. Sicut jam dictum est, « tota lex Christi dependet à charitate. » Charitas autem pendet ex duobus præceptis, quorum unum

nous avons parlé déjà de ces deux préceptes. Il nous importe maintenant de savoir que Dieu, en donnant la loi à Moïse, a donné dix commandements gravés sur deux tables de pierre : les trois premiers, inscrits sur la première table, ont pour objet l'amour de Dieu, les sept autres gravés sur la seconde ont pour objet l'amour du prochain. La loi tout entière repose donc sur deux préceptes.

Le premier a donc pour objet l'amour qui est dû à Dieu : « Vous n'aurez point de dieux étrangers. » Pour le comprendre, il est nécessaire de savoir que les anciens le violoient de plusieurs manières. Il y en avoit parmi eux qui honoroient les démons. Nous lisons Psaume XCV : « Tous les dieux des nations sont des démons. » Mais c'est ici un péché horrible, le plus grand de tous. Il en est de nos jours encore qui transgressent ce précepte ; ce sont tous ceux qui pratiquent la divination, les sortiléges. Ces choses, au dire de saint Augustin, ne peuvent se pratiquer, qu'autant qu'on a contracté un pacte avec le diable. Saint Paul dit dans son Epître aux Corinthiens, ch. X : « Je ne veux pas que vous deveniez les compagnons des démons ; » il ajoute encore au même endroit : « Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à celle des démons. »

Il y en eut aussi d'autres qui croyant que les astres étoient des dieux, leur rendirent un culte. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Ils pensèrent que le soleil et la lune gouvernoient l'univers et qu'ils étoient des Dieux : » C'est ce qui porta Moïse à défendre aux Juifs de lever leurs regards vers le ciel, d'adorer le soleil, la lune et les étoiles. Nous lisons au Deutéronome, ch. V : « Gardez avec le plus grand soin vos ames, de peur que levant les yeux au ciel, vous ne voyiez le soleil, la lune, et les autres astres du ciel, et qu'induits en erreur, vous n'honoriez et adoriez ces astres que Dieu a créés pour servir à

---

est de dilectione Dei, reliquum de dilectione proximi, et de istis duobus jam dictum est. Nunc autem sciendum, quod Deus dando legem Moysi, dedit decem præcepta in duabus tabulis lapideis scripta, quorum tria in prima tabula scripta pertinent ad amorem Dei, septem vero scripta in secunda tabula pertinent ad amorem proximi, et ideo tota lex fundatur in duobus præceptis.

Primum autem, quod pertinet ad amorem Dei est. « Non habebis deos alienos. » Et ad hujus intellectum sciendum est, quod antiqui multipliciter hoc præceptum transgrediebantur. Quidam enim colebant dæmonia, *Psalm.* XCV : « Omnes dii gentium dæmonia. » Hoc autem est maximum omnium peccatorum, et horribile. Nunc quoque multi transgrediuntur hoc præceptum, omnes scilicet qui divinationibus et sortilegiis intendunt. Hæc enim, secundum Augustinum, fieri non possunt, quin aliquod pactum cum diabolo contrahatur I. *Cor.*, X : « Nolo vos fieri socios dæmoniorum, » et iterum ibidem : « Non potestis mensæ Domini participes esse, et mensæ dæmoniorum. »

Alii colebant cœlestia corpora, credentes astra esse deos. *Sap.*, XIII : « Solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt ; » et ideo Moyses prohibuit Judæis, quod non levarent oculos, nec adorarent solem, et lunam, et stellas. *Deut.*, IV : « Custodite sollicite animas vestras, ne forte elevatis oculis ad cœlum videas solem, et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores eas et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus. » Idem dicitur *Deut.*, V. Contra hoc præceptum peccant astrologi, qui di-

toutes les nations. » Nous trouvons la même chose au Deutéronome, ch. V. Les astrologues pèchent contre ce précepte, eux qui soutiennent que les astres guident les âmes lorsqu'elles n'ont été créées que pour les hommes, et que Dieu seul est leur guide. Il y en eut d'autres qui adorèrent les éléments inférieurs. Il est dit au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Il en est qui regardèrent le feu ou l'esprit comme des Dieux.» La trop grande affection des objets inférieurs fit tomber quelques hommes dans cette erreur. L'Apôtre dans son Epître au Ephésiens, ch. V, dit : « Que l'avare est le serviteur des idoles. » D'autres erroient aussi, honorant des hommes, des oiseaux ou autres objets ; quelquefois même ils s'adoroient eux-mêmes ; ce qui peut arriver de trois manières.

L'affection charnelle peut premièrement en être la cause ; il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Un père plein de la douleur cruelle que lui causa la perte d'un fils enlevé trop tôt à son affection, se fit son image, et dès lors il commença à honorer comme un Dieu celui qui étoit mort comme un homme, et il établit au sein de la famille des cérémonies saintes et des sacrifices en son honneur. »

L'adulation en fut la seconde cause. Il y eut en effet quelques hommes qui ne pouvant pas honorer comme présents ceux à qui ils avoient voué un culte, pour le faire en leur absence, se fabriquèrent leurs images, et les honorèrent à leur place. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIV : « Ils firent en sorte que, quoique absent, celui qu'ils vouloient honorer, le fût comme s'il avoit été présent. » De ce nombre sont tous ceux qui aiment et vénèrent plus les hommes que Dieu. Saint Matthieu, ch. X, dit : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. » On lit Psaume CXLV : « Ne mettez pas votre confiance dans les princes, ni dans les enfants des hommes, le salut n'est point en eux. »

La présomption fut la troisième. Il y en eut qui par présomption se

---

cunt hæc esse animarum rectores, cum tamen propter hominem facta sint, cujus solus Deus rector est. Alii vero colebant inferiora elementa. *Sap.*, XIII : « Aut ignem, aut spiritum deos putarent. » In quorum errorem inciderunt homines, qui inferioribus male utuntur nimis ea diligentes : Apostolus *Eph.*, V : « Aut avarus, quod est idolorum servitus. » Alii errantes colebant homines, vel aves, vel alios, vel seipsos, quod quidem contingit ex tribus. Primo ex carnalitate. *Sap.*, XIII : « Acerbo luctu dolens pater rapti cito sibi filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam Deum colere cœpit, et constituit inter servos suos sacra et sacrificia.

Secundo, ex adulatione : cum enim quidam aliquos quos non potuerunt honorare in præsentia, curaverunt in absentia honorare, faciendo scilicet eorum imagines, et colendo loco eorum. *Sap.*, XIV : « Quem honorare volebant, fecerunt, ut illum qui aberat tanquam præsentem colerent. » Tales sunt, quicunque diligunt, et venerantur homines plusquam Deum, *Matth.*, X : « Qui diligit patrem, aut matrem plusquam me, non est me dignus. » *Psalm.* CXLV : « Nolite confidere in principibus, neque in filiis hominum, in quibus non est salus. »

Tertio, ex præsumptione. Quidam enim ex præsumptione fecerunt se vocari Deos, sicut patet *Judith*, III, de Nabuchodonosor. *Ezech.*, XXVIII : « Elevatum est cor

firent appeler Dieux ; comme nous le voyons de Nabuchodonosor, au livre de Judith, ch. III. Ezéchiel dit aussi, ch. XXVIII : « Votre cœur s'est empli d'orgueil, et vous avez dit : Je suis Dieu. » C'est ce que font ceux qui ont plus de foi à leur propre sentiment, qu'aux préceptes de Dieu. Pour ceux-là ils s'honorent comme des Dieux. Suivant les désirs de la chair, ils rendent à leur corps le culte qu'ils doivent à Dieu. L'Apôtre dit d'eux dans son Epître aux Philipiens, ch. III : « Que leur ventre est leur Dieu. » Nous devons donc nous préserver de toutes ces choses.

CHAPITRE II.

« Vous n'aurez point de Dieux étrangers. » Comme nous l'avons dit plus haut, le premier commandement est celui par lequel il nous est défendu d'honorer tout autre être que Dieu seul. Cinq raisons nous portent à agir de la sorte. La première se tire de la dignité de Dieu ; la faire disparoître c'est lui faire injure, comme nous pouvons nous en convaincre d'après ce qui se passe parmi les hommes. La dignité, quelle qu'elle soit, emporte avec elle le respect, ce qui fait que celui-là trahit le roi, qui lui refuse le respect qui lui est dû, et c'est la conduite de certains hommes à l'égard de Dieu. L'Apôtre dans sa première Epître aux Romains, ch. I, dit : « Qu'ils ont transféré l'honneur qu'ils ne devoient qu'au Dieu incorruptible à l'image de l'homme corruptible; » et c'est ce qui déplaît souverainement à Dieu. Isaïe dit aussi, ch. XLII : « Je ne donnerai pas ma gloire à un autre, ni ne souffrirai que l'on adresse aux idoles la louange qui m'est due. » Nous devons considérer que la dignité de Dieu consiste à savoir toutes choses ; ce qui fait qu'il tire son nom de Dieu de l'attribut qu'il a de tout voir, et ceci est une preuve de sa divinité. Isaïe dit en parlant des dieux étrangers, ch. IV : « Annoncez les événements qui doivent arriver et nous saurons que vous êtes des Dieux. » Saint Paul, Epître aux Hébreux, ch. IV, dit : « Tout est nu et découvert aux yeux de Dieu. »

---

tuum, et dixisti : Deus ego sum ; » et hoc faciunt, qui plus suo sensui quàm Dei præceptis credunt. Isti enim se pro Diis colunt. Sequentes enim delectationes carnis, corpus suum pro Deo colunt. Apostolus *Philipp.*, III : « Quorum Deus venter est. » Ab his ergo omnibus cavere oportet.

CAPUT II.

« Non habebis Deos alienos, etc. » Sicut dictum est, primum præceptum legis est hoc, quo prohibemur non colere nisi unum Deum. Et ad hoc etiam inducimur quinque rationibus. Prima sumitur ex Dei dignitate, quæ si auferatur, fit Deo injuria, sicut potest videri ex consuetudine hominum. Quilibet enim dignitati debetur reverentia, unde proditor regis est, qui aufert, quod exhibere teneretur; et hoc quidam Deo faciunt, *Rom.*, I : « Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis ; » et hoc summe Deo displicet, *Is.*, XLII : « Gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus. » Et considerandum, quod hæc Dei dignitas est, scilicet quod omnia sciat; unde Deus dicitur à videndo, hoc enim est unum signum deitatis. *Is.*, XLI : « Annuntiate, quæ ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos. » *Hebr.*, IV : « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. » Hanc autem

Les devins anéantissent cette dignité ; aussi est-ce contre eux qu'Isaïe dit, « chaque peuple ne consulte-t-il pas son Dieu, et va-t-on parler aux morts de ce qui concerne les vivants ? »

La seconde raison se tire de sa propre largesse. Tout le bien que nous possédons nous vient de Dieu, et il est aussi de sa dignité, comme il est le Créateur de tous les biens, d'en être le réparateur. Nous lisons au Psaume CIII : « Ouvrant votre main, Seigneur, tout sera comblé des effets de votre bonté ; » et c'est encore ce que contient ce nom de Dieu, nom qui vient de la distribution qu'il fait de ses biens ; c'est-à-dire que tout vient de lui et que tout est plein de sa bonté. Vous seriez donc un ingrat, si vous ne reconnoissiez pas que tout ce que vous possédez, c'est lui qui vous l'a donné ; de plus, vous vous feriez un autre Dieu, comme les enfants d'Israël, après qu'il les eut tiré d'Egypte, se fabriquèrent une idole. Osée dit, ch. II : « Je marcherai après ceux qui m'aiment. » C'est encore ce qui arrive quand quelqu'un met son espérance en tout autre qu'en Dieu ; il en est encore de même, quand il a recours à tout autre qu'à lui. Il est écrit Psaume XXXIX : « Bienheureux l'homme qui a mis son espérance dans le Seigneur. » Saint Paul dans son Epître aux Galates, ch. IV, s'exprime ainsi : « Après avoir connu Dieu, comment retournez-vous à ces éléments faibles et inutiles ? Les Jours, les mois, le temps, les années sont l'objet de vos observations. »

La troisième raison se tire de la stabilité de la promesse que nous avons faite. Nous avons renoncé au démon, nous avons promis notre foi à Dieu seul, il ne nous est donc pas permis d'enfreindre cette promesse. Il est écrit dans l'Epître aux Hébreux, ch. X : « Celui qui a violé la loi de Moïse, est, sur la déposition de deux ou trois témoins, condamné à mort sans miséricorde : de quel plus grand supplice ne pensez-vous pas que se rende digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui a dit souillé le sang du testament dans lequel il est

---

dignitatem auferunt divinatores, contra quos dicit *Is.*, VIII : « Numquid non populus à Deo suo requirit visionem pro vivis ac mortuis ? »

Secunda ratio sumitur ex ejus largitate. Omne enim bonum habemus à Deo ; et hoc etiam ad dignitatem Dei pertinet, quod factor et dator est omnium bonorum. *Psalm.* CIII : « Aperiente manum tuam, omnia implebuntur bonitate. » Et hoc importatur in hoc nomine, Deus, quod dicitur à distributione, id est dator rerum, quia omnia replet sua bonitate. Nimis ergo ingratus es, si hoc ab illo tibi collatum non recognoscis, immo facis tibi alium Deum, sicut filii Israel educti de Ægypto fecerunt idolum. *Oseæ*, II : « Vadam post amatores meos. » Hoc etiam fit, quando quis in alio quam in Deo spem ponit, hoc est, quando adjutorium ab alio petit, *Ps.* XXXIX : « Beatus vir cujus est nomen Domini spes ejus. » Apostolus *ad Galat.*, IV : « Cum cognoveritis Deum, quomodo convertimini iterum ad infirma, et egena elementa ? Dies observatis, et menses et tempora, et annos. »

Tertia ratio sumitur ex promissi firmitate. Abrenuntiavimus enim diabolo, et fidem promisimus soli Deo ; unde non debemus ipsam infringere. *Hebr.*, X : « Irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculca-

sanctifié, et qui a fait injure à l'Esprit de grace. » L'Apôtre enseigne dans son Epître aux Romains, ch. VII : « La femme qui, son mari vivant, en épousera un autre, sera appelée adultère, » et comme telle, elle sera digne du feu. Malheur donc au pécheur qui entre sur une terre par deux voies inclinées de part et d'autre.

La quatrième raison se tire du poids que produit sur nous le domaine du démon. Jérémie dit, en effet, ch. VI : « Vous servez les dieux étrangers le jour et la nuit, et ils ne nous donneront aucun repos. » Il ne s'arrête pas, en effet, à un péché, il fait, au contraire, ses efforts pour en faire commettre d'autres. Celui qui commet le péché en est en effet l'esclave ; c'est pour cela que l'homme, lorsqu'il est tombé dans le péché, peut difficilement en sortir. Saint Grégoire dit que « le péché que la pénitence n'efface pas, par son propre poids entraîne bientôt dans un autre. » Il n'en est pas ainsi du domaine de Dieu, parce que ses préceptes sont faciles à porter. Saint Matthieu dit, ch. XI : « Mon joug est doux et mon fardeau léger. » Un homme est réputé faire assez, s'il fait pour Dieu autant qu'il a fait pour le péché. Nous lisons dans l'Epître aux Romains, ch. VI : « Comme vous avez prêté vos membres à l'impureté, à l'iniquité pour commettre celle-ci, vous devez maintenant les prêter à la justice pour votre sanctification. » Il est dit des serviteurs du diable au livre de la Sagesse, ch. V : « La voie de l'iniquité et de la perdition nous ont épuisés, nous avons marché dans des chemins difficiles. » Jérémie dit, ch. IX : « Ils s'épuisèrent à commettre l'iniquité. »

La cinquième et dernière raison se tire de l'immensité du prix ou de la récompense promise. Il n'est pas de loi où il soit promis des récompenses semblables à celles qui le sont dans la loi du Christ. On promet aux Sarrasins des fleuves de lait et de miel, la terre aux juifs, mais aux chrétiens, c'est la gloire des anges qui leur est réservée.

---

verit, et sanguinem testamenti pollutum dixerit, in quo sanctificatus est, et Spiritui gratiæ contumeliam fecerit? » *Rom.*, VII : « Vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro ; » et talis debet comburi. Væ ergo peccatori ingredienti terram duabus viis, claudicantibus in duas partes.

Quarta ratio est ex dominii diabolici gravitate. *Hier.*, VI : « Servietis diis alienis die ac nocte, qui non dabunt nobis requiem. » Non enim quiescit in uno peccato, sed potius nititur ad aliud ducere. Qui facit peccatum, servus est peccati ; ideo non de facili quis egreditur de peccato. Gregorius : « Peccatum quod per pœnitentiam non diluitur, mox suo pondere in aliud trahit. » Contrarium de dominio divino, quia præcepta ejus gravia non sunt. *Matth.*, XI : « Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. » Satis enim reputatur quis facere, si tantum facit pro Deo, quantum fecit pro peccato. *Rom.*, VI : « Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ, et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ sanctificationem. » Sed de servis diaboli dicitur *Sapient.*, V : « Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles ; » et *Hier.*, IX : « Ut inique agerent, laboraverunt. »

Quinta est ex præmii, sive muneris immensitate. In nulla enim lege talia promittuntur præmia, sicut in lege Christi. Sarracenis enim promittuntur fluvii lactis et mellis, Judæis terra promissionis, sed

Saint Matthieu dit, ch. XXII : « Ils seront comme les anges dans le ciel ; » ce que considérant saint Pierre, il dit dans saint Jean, ch. VI : « Seigneur, à qui irons-nous? vous avez les paroles de la vie éternelle. »

CHAPITRE III.

Second précepte de la loi.

« Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur votre Dieu. » Exode, chap. XX. Tel est le second précepte de la loi; et comme il n'y a qu'un Dieu que nous sommes obligés d'honorer, de même il n'y en a qu'un seul à qui nous devons une vénération suprême, et d'abord quant au nom : « Vous ne prendrez point en vain, etc... » Il est nécessaire de savoir que le mot vain peut se prendre de trois manières, quelquefois on l'entend comme le mot faux. On lit, Psaume XI : « Ils ont dit des choses vaines, etc... » On prend donc le nom de Dieu en vain, lorsqu'on s'en sert pour confirmer la fausseté. Zacharie dit, ch. VIII : « N'aimez pas le jurement mensonger ; » et encore, ch. XIII : « Vous ne vivrez pas, parce que vous avez fait le mensonge au nom du Seigneur. » Celui qui agit ainsi fait injure à Dieu, il se fait injure à lui-même, et il fait injure à tous les hommes. Et d'abord il fait injure à Dieu ; car, comme jurer par Dieu n'est autre chose qu'invoquer son témoignage ; quand vous jurez pour une chose fausse, ou bien vous croyez que Dieu ne connoît pas la vérité, et de cette sorte vous admettez en lui l'ignorance, bien que cependant « tout, comme le dit l'Apôtre, soit à nu et à découvert devant ses yeux, » Epître aux Hébreux, ch. IV, ou qu'il aime le mensonge, quoique cependant il le déteste; car nous lisons au Psaume V : « Vous perdrez, Seigneur, tous ceux qui disent le mensonge ; » ou vous dérogez à sa puissance, comme s'il ne pouvoit pas rendre témoignage, ou encore comme s'il ne pouvoit pas punir sur ce point. Celui qui jure pour une chose

---

christianis angelorum gloria. *Matth.*, XXII : « Erunt sicut angeli Dei in cœlo. » Hoc considerans Petrus, ait *Joan.*, VI : « Domine ad quem ibimus ? verba vitæ æternæ habes. »

CAPUT III.

De secundo præcepto legis.

« Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum, » *Exod.*, XX. Hoc est secundum præceptum legis ; et sicut non est nisi unus Deus, quem debemus colere, ita non est nisi unus, quem debemus maxime venerari, et primo quantum ad nomen ; unde « non assumes, etc. » Sciendum quod vanum dicitur tripliciter, aliquando enim dicitur falsum. *Ps.* XI : « Vana locuti sunt, etc. » Assumis ergo nomen Dei in vanum, quando assumis illud ad confirmationem falsitatis. *Zach.*, VIII : « Juramentum mendax ne diligatis. » *Id.*, XIII : « Non vives, quia locutus es mendacium in nomine Domini. » Talis autem facit injuriam Deo, sibi ipsi, et omnibus hominibus. Deo quidem, quia cum jurare per Deum nihil aliud sit, nisi invocare ejus testimonium, cum juras falsum, aut credis Deum nescire verum, et sic ponis ignorantiam in Deo, cum tamen « omnia nuda et aperta sint oculis ejus, » ut dicitur *ad Hebr.*, IV, aut quod diligat mendacium, cum tamen audiat ipsum. *Ps.* V : « Perdes omnes qui loquuntur mendacium ; » aut derogas potentiæ, quasi non possit testi-

fausse se fait aussi injure à lui-même; il s'oblige, en effet, au jugement de Dieu. Dire, je prends Dieu à témoin que telle chose est comme je l'affirme, n'est autre chose que dire, s'il n'en est pas ainsi, que Dieu me punisse. Il fait aussi injure aux autres hommes. Il n'est pas possible qu'une société persévère parmi un certain nombre d'hommes, si mutuellement ils ne se croient. Le jurement confirme les choses douteuses, et comme le dit saint Paul, Epître aux Hébreux, ch. VI : « Le jurement est la plus grande assurance que les hommes puissent donner pour terminer leurs différends. » Celui donc qui, pour une chose fausse, fait injure à Dieu, est cruel envers lui-même et nuisible à la société. Vain veut aussi dire quelquefois inutile. Il est écrit, Psaume XCIII : « Le Seigneur sait que les pensées des hommes sont vaines; » c'est donc pour confirmer la vérité ou l'inutilité d'une chose que l'on prend en vain le nom de Dieu.

Dans l'ancienne loi, il fut défendu de jurer à faux. Deutéronome, ch. V : « Vous ne prendrez point en vain le nom de Dieu, etc.... » Mais Jésus-Christ a défendu de jurer hors le cas de nécessité; c'est ce qui fait dire à saint Matthieu : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens, vous ne jurerez point; pour moi je vous dis, ne jurez pas du tout. » La raison de cette prescription, c'est qu'il n'y a pas en nous de partie plus fragile que la langue; car, comme le dit saint Jacques, « personne n'a pu la dompter, » ch. III. Seroit-il donc possible de jurer légèrement? Saint Matthieu nous dit, ch. V : « Contentez-vous de dire cela est, cela n'est pas; » il dit encore : « Pour moi, je vous dis, ne jurez pas du tout. » Notez que le jurement est comme une médecine que l'on ne prend seulement que dans le besoin. Ce qui fait dire à saint Matthieu, ch. V, « que ce sont les méchants qui l'emploient le plus souvent. » L'Ecclésiastique dit : « Que votre bouche ne s'accoutume pas au jurement, car il renferme un grand nombre

---

monium reddere, vel quasi non possit de eo punire. Item, facit injuriam sibi ipsi, obligat enim se judicio Dei. Nihil est autem aliud dicere, per Deum ita est, nisi, quod Deus puniat me, si non est ita. Item, injuriatur aliis hominibus. Nulla enim inter aliquos societas durare potest, nisi credant sibi invicem. Dubia autem juramentis confirmantur, *Hebr.*, VI : « Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum. » Injuriatur ergo Deo, crudelis est sibi, et noxius est hominibus. Aliquando dicitur vanum, inutile, *Ps.* XCIII : « Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanæ sunt; » et ideo confirmando vanitatem assumitur nomen Dei in vanum.

In veteri enim lege prohibitum fuit, ut non juraretur falsum. *Deut.*, V : « Non usurpabis nomen Dei tui frustra, etc. » Sed Christus prohibuit non nisi in necessitate jurare; et ideo dicitur *Matth.*, V : « Audistis, quia dictum est antiquis : Non jurabis; ego autem dico vobis : Nolite jurare omnino. » Et hujus ratio est, quia in nulla parte ita fragiles sumus, sicut in lingua, quia eam « nullus domare potuit, » sicut dicitur *Jacob.*, III. Et ideo de levi posset homo dejerare, *Matth.*, V : « Sit sermo vester, est, est, non, non; » et iterum : « Ego autem dico vobis : Nolite jurare omnino. » Et nota, quod juramentum est sicut medicina, quæ non semper accipitur, sed in necessitate, et ideo ut dicitur *Matth.*, V : « Quod his amplius est, à malo est. » *Eccli.*, XXIII : « Jura-

de périls. » N'ayez pas assidûment le nom de Dieu à la bouche, n'y mêlez pas non plus les noms des saints, car vous pourriez bien n'être pas exempts de reproche envers eux. Quelquefois aussi ce mot de *vain* se prend pour péché, injustice. Il est écrit, Ps. IV : « Enfants des hommes, jusqu'à quand aurez-vous le cœur chargé, jusqu'à quand aimerez-vous la vanité ? » Celui donc qui jure pour commettre un péché prend en vain le nom de son Dieu. Mais la part de la justice est de faire le bien et de pardonner le mal. Si donc vous jurez de voler, ou toute autre chose de ce genre, ceci est contre la justice ; et, bien qu'il ne faille pas observer un semblable jurement, celui cependant qui a juré de la sorte, périra. Tel fut Hérode à l'égard de Jean-Baptiste, Matth., ch. VI. Il agit aussi contre la justice, celui qui jure de ne pas faire le bien, comme de ne pas entrer à l'Eglise, ou en religion, et ce jurement encore ne doit pas être observé, et celui qui l'a fait est parjure. Il ne faut donc pas jurer pour une chose fausse, inutile, injuste. C'est ce qui fait dire à Jérémie, chap. IV : « Vous jurerez, le Seigneur vit dans la justice, le jugement et la vérité. » Il est aussi des circonstances où le mot *vain* veut dire *fou*. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Les hommes en qui n'est pas la science de Dieu sont vains. » Ceux qui emploient follement le nom de Dieu le prennent donc en vain, ainsi que les blasphémateurs. « Celui qui aura blasphémé le nom de Dieu mourra de mort. » Lév. ch. XXIV.

CHAPITRE IV.

« Vous ne prendrez point en vain le nom du Seigneur votre Dieu. » Il importe de savoir que nous pouvons invoquer le nom de Dieu de six manières. Premièrement, pour confirmer ce que nous disons, comme dans le jurement ; et par là nous confessons que la vérité

---

tioni non assuescat os tuum, multi enim casus in illa. » Nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo, et nominibus sanctorum ne admiscearis, quoniam non eris immunis ab eis. Aliquando autem dicitur vanum, peccatum, vel injustitia. *Ps.* IV : « Filii hominum usquequo gravi corde ? ut quid diligitis vanitatem ? » Qui ergo jurat pro peccato faciendo, assumit nomen Dei sui in vanum. Justitiæ vero partes sunt, facere bonum, et dimittere malum. Si ergo juras facere furtum, vel aliud hujusmodi, hoc contra justitiam est ; et quamvis non sit servandum hoc juramentum, tamen sic jurans perjurus est. Talis fuit Herodes contra Joannem, *Matth.*, VI. Similiter contra justitiam facit, qui jurat non facere bonum, sicut non intrare Ecclesiam, vel religionem, et hoc etiam juramentum non est servandum, et tamen perjurus est jurans. Non est ergo jurandum de falso, non de inutili, non etiam de injustitia ; et ideo dicitur *Hier.*, IV : « Et jurabis, vivit Dominus in veritate, et in judicio, et in justitia. » Vanum dicitur aliquando fatuum, *Sap.*, XIII : « Vani sunt omnes homines in quibus non est scientia Dei. » Qui ergo accipiunt nomen Dei stulte, sicut blasphemi, assumunt nomen Dei in vanum. *Levit.*, XXIV : « Qui blasphemaverit nomen Domini, morte morietur. »

CAPUT IV.

« Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. » Sciendum quod nomen Dei sumitur ad sex. Primo quidem ad dicti confirmationem, sicut in juramento, et in

première réside en Dieu, et par ce moyen nous lui accordons la révérence qui lui est due. C'est pour cela que la loi nous commande, Deut., ch. VI, « de ne jurer que par Dieu, ceux qui jurent autrement font le contraire. » Il est écrit au livre de l'Exode, ch. XII : « Vous ne jurerez pas par les noms des dieux étrangers. » Bien que quelquefois on jure par les créatures, il faut néanmoins savoir que, dans ce cas, c'est encore par le nom de Dieu que l'on jure. Ainsi, quand vous jurez par votre ame, par votre tête, c'est absolument comme si vous l'obligiez à supporter le châtiment que Dieu lui infligera. Saint Paul, dans sa deuxième Epître aux Corinthiens, ch. I, dit : « Je prends Dieu à témoin au péril de mon ame. » De même quand vous jurez par l'Evangile, c'est par Dieu, qui l'a donné, que vous le faites; c'est pour cela que ceux qui jurent facilement par Dieu ou par l'Evangile pèchent.

On l'invoque secondement pour la sanctification. Le baptême, en effet, nous sanctifie. L'Apôtre, dans sa première Epître aux Corinthiens, dit : « Mais vous êtes lavés, vous êtes sanctifiés, vous êtes justifiés dans le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Mais cet acte tire toute sa puissance de l'invocation de la Trinité. Jérémie dit, ch. XIV : « Pour vous, Seigneur, vous ètes en nous, et votre saint nom est invoqué sur nous. »

On l'invoque troisièmement pour chasser notre ennemi. C'est pour cela qu'avant le baptême on rononce au démon. Il est écrit dans Isaïe, ch. XL : « Que votre nom soit seulement invoqué sur nous, et faites disparoître notre opprobre. » Par conséquent, si vous retournez au péché, le nom du Seigneur est pris en vain.

Quatrièmement on l'invoque pour confesser ce même nom de Dieu. L'Apôtre, dans son Epître aux Romains, dit, ch. X : « Comment invoqueront-ils le nom de celui en qui ils ne crurent pas? Il dit

---

hoc confitemur, quod prima veritas non est nisi in Deo : in hoc autem sit reverentia Deo. Unde in lege præcipitur, *Deut.*, VI, quod « non juretur nisi per Deum; contrarium faciunt qui aliter jurant. » *Exod.*, XXIII : « Non jurabis per nomina deorum exterorum. » Et quamvis aliquando juretur per creaturas, tamen sciendum quod in omnibus his non juratur nisi per Deum. Cum enim juras per animam tuam, vel caput tuum, idem est, quod eam obligare pœnæ infligendæ à Deo. Apostolus II. *Cor.*, I : « Testem Deum invoco in animam meam. » Item, cum juras per Evangelium, juras per Deum, qui dedit Evangelium ; et ideo peccant, qui jurant per Deum de facili, aut per Evangelium.

Secundo sumitur ad sanctificationem. Baptismus enim sanctificat. Apostolus I. *Cor.*, VI : « Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi. » Hoc autem non habet virtutem nisi in invocatione Trinitatis. *Hier.*, XIV : « Tu autem in nobis es Domine, et nomen sanctum tuum invocatum est super nos. »

Tertio sumitur ad adversarii expulsionem ; unde ante baptismum abrenuntiantur diabolo. *Is.*, XL : « Tantummodo invocetur nomen tuum super nos, aufer opprobrium nostrum. » Et ideo si redis ad peccata, nomen Dei sumitur in vanum.

Quarto sumitur ad ejusdem nominis confessionem. Apostolus *Rom.*, X : « Quomodo invocabunt, in quo non crediderunt ? » Et

encore : « Quiconque aura invoqué le nom du Seigneur sera sauvé. » Nous confessons d'abord Dieu de bouche, pour manifester sa gloire. Isaïe dit, ch. XLIII : « Tout homme qui invoque mon nom, je l'ai créé pour ma gloire; » donc si vous dites quelque chose contre la gloire de Dieu, vous prenez en vain son nom. Nous le confessons en second lieu par nos œuvres, lorsque nous faisons des œuvres qui manifestent la gloire de Dieu. Nous lisons dans saint Matthieu, ch. V : « Qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. » Il en est quelques-uns qui font le contraire, et c'est d'eux que parle l'Apôtre dans son Epître aux Romains, ch. II : « Vous êtes cause que le nom de Dieu est blasphémé par les nations. »

Nous l'invoquons cinquièmement pour notre défense. On lit au livre des Proverbes, ch. XVIII : « Le nom du Seigneur est une forteresse, le juste se précipite vers elle, et il sera exalté. » Saint Marc dit dans son dernier chapitre : « Ils chasseront les démons par mon nom. » Et aux Actes, ch. IV : « Nul autre nom n'a été donné aux hommes sous le ciel, au moyen duquel ils puissent être sauvés. »

On l'invoque sixièmement pour compléter toute bonne œuvre. L'Apôtre, dans son Epître aux Colossiens, ch. III, dit : « Tout ce que vous faites, soit en paroles, soit en actions, faites-le au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » — « Notre secours est dans le nom du Seigneur. » Ps. CXXXIII. Mais comme il arrive quelquefois qu'on le prend sans discrétion, tel que dans le vœu, lorsqu'on ne l'accomplit pas; alors encore on le prend en vain. C'est ce qui fait dire à l'Ecclésiastique : « Ce que vous avez voué au Seigneur, rendez-le lui sans retard. » Il est écrit, Psaume LXXV : « Venez à Dieu, etc.... Dieu n'aime pas la promesse infidèle faite sans raison. »

---

iterum : « Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. » Confitemur autem primo ore ad manifestandum gloriam Dei. *Is.*, XLIII : « Omnis qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum; » ergo si dicis aliquid contra gloriam Dei, assumis nomen Dei in vanum. Confitemur secundo opere, cum ea operamur, quæ gloriam Dei manifestant. *Matth.*, V : « Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est. » Contrarium faciunt quidam, de quibus dicit Apostolus *Rom.*, II : « Nomen Dei per vos blasphematur inter gentes. »

Quinto assumitur ad defensionem. *Proverb.*, XVIII : « Turris fortissima nomen Domini, ad ipsam currit justus, et exaltabitur. » *Marc.*, ult. : « In nomine meo dæmonia ejicient. » *Act.*, IV : « Non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. »

Sexto sumitur ad operis completionem. Apostolus *Coloss.*, III : « Omne quodcumque facitis in verbo, aut opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite. » *Ps.* CXXXIII : « Adjutorium nostrum in nomine Domini. » Sed quia aliquando aliquis indiscrete incipit, sicut accidit in voto, quod non adimpletur, tunc etiam in vanum nomen Domini assumitur. Unde *Eccl.*, IV : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere. » *Ps.* LXXV : « Vovete, etc. Displicet enim ei infidelis et stulta promissio. »

CHAPITRE V.

Troisième précepte.

« Souvenez-vous de sanctifier le sabbat; » Exode, ch. XX. C'est là le troisième commandement de la loi, et c'est une chose juste. Nous devons premièrement vénérer Dieu de cœur, c'est pour cela qu'il nous est commandé de n'honorer que Dieu seul, et il est écrit à cause de cela : « Vous n'aurez pas de dieux étrangers. » Secondement, nous devons l'honorer de bouche, c'est pour cela qu'il est dit : « Vous ne prendrez point, etc.... » Troisièmement par nos œuvres, et c'est le précepte dont il est ici question : « Souvenez-vous de sanctifier, etc. » Le Seigneur, en effet, a voulu qu'il y eût un certain jour où les hommes s'appliquassent à le servir. Cinq raisons nous ont fait donner ce précepte. Il nous a été donné d'abord pour détruire l'erreur. L'Esprit saint a prévu qu'il y auroit dans le temps des hommes qui soutiendroient que le monde a toujours existé. Saint Pierre, dans sa seconde Epître, ch. III, dit : « Il viendra dans les derniers temps des imposteurs artificieux qui suivront leurs propres passions et diront : Qu'est devenue la promesse de son avènement? » Car, depuis que les pères sont dans le sommeil de la mort, toutes choses demeurent au même état qu'elles étoient au commencement du monde. Mais c'est par une ignorance volontaire qu'ils ne considèrent pas que les cieux furent faits d'abord par la parole de Dieu aussi bien que la terre. Dieu voulut donc qu'un jour fût gardé en mémoire de ce qu'il avoit tout créé en six jours, et qu'il s'étoit reposé le septième et avoit cessé de tirer du néant de nouvelles créatures; et c'est la raison qu'il en donne dans la loi quand il dit : « Souvenez-vous de sanctifier le sabbat. » Les Juifs observoient le sabbat en mémoire de la première création; mais Jésus-Christ, venant sur la terre, a fait une nouvelle création. Par la pre-

---

CAPUT V.

De tertio præcepto.

« Memento ut diem sabbathi sanctifices, » *Exod.,* XX. Hoc est tertium mandatum legis, et convenienter. Primo enim debemus Deum venerari corde ; unde præcipitur, quod non colatur nisi unus Deus; unde : « Non habebis deos alienos. » Secundo, ore, unde : « Non assumes. » Tertio, opere, et hoc est : « Memento, etc. » Voluit enim ut esset certus dies, in quo intenderent homines ad servitium Dei. Habetur autem hoc præceptum quinque rationibus. Primo enim datum fuit ad destructionem erroris. Prævidit enim Spiritus sanctus, quod futuri erant aliqui dicturi, mundum semper fuisse. II. *Petr.,* III : « Venient in novissimis diebus in deceptione illusores juxta proprias concupiscentias ambulantes, dicentes : Ubi est promissio, aut adventus ejus. » Ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ. Inter enim eos hoc volentes, quod cœli erant prius et terra. Voluit ergo Deus ut custodiretur unus dies in memoriam, quod Deus omnia creaverat in sex diebus, et in septimo quievit à novis creaturis condendis, et hanc rationem ponit Dominus in lege, dicens : « Memento, ut diem sabbathi sanctifices. » Sed Judæi in memoriam primæ creationis colebant sabbathum : Christus autem veniens fecit novam creationem. Per primam enim homo terrenus, per secundam homo cœlestis effectus est. *Galat.,* VI : « In Christo Jesu

mière création fut fait l'homme terrestre, par la seconde, l'homme céleste. Saint Paul dit dans son Epître aux Galates, ch. VI : « Car en Jésus-Christ la circoncision ne sert de rien, ni l'incirconcision, mais bien l'être nouveau que Dieu a créé en nous par la grace qui a commencé à la résurrection. Saint Paul, dans son Epître aux Romains, ch. VI, dit que, « comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, il faut que nous marchions aussi dans la vie nouvelle. Car si nous sommes entés en lui par la ressemblance de sa mort, nous y serons aussi entés par la ressemblance de sa résurrection. »

Nous célébrons le dimanche, parce que la résurrection s'est opérée ce jour-là, comme les Juifs, à cause de la première création, célébroient le sabbat. Il fut en second lieu donné pour nous instruire de la foi du Rédempteur. La chair du Christ, en effet, ne fut pas soumise à la corruption du tombeau; c'est pour cela qu'il est dit, Ps. XV : « Ma chair reposera dans l'espérance; » il est encore dit au même endroit : « Vous ne permettrez pas que votre saint voie la corruption. » Comme les sacrifices signifioient la mort de Jésus-Christ, de même le repos du sabbat représentoit le repos de sa chair; c'est ce qui lui a fait vouloir ce repos. Mais nous, nous n'observons plus ces sacrifices, car l'objet attendu étant arrivé, la vérité ayant paru, la figure doit cesser, comme l'ombre disparoît au lever du soleil. Nous l'observons néanmoins dans la vénération que nous avons pour la glorieuse Vierge, en qui s'est conservée toute foi à ce jour concernant la mort du Christ.

Troisièmement, il nous a été donné pour corroborer ou pour figurer la vérité de la promesse qui nous a été faite. C'est le repos, en effet, qui nous a été promis. Isaïe dit, ch. XIII : « Il arrivera qu'en ce jour Dieu, après vous avoir donné le repos opposé au travail et aux mouvements auquels vous étiez soumis, vous délivrera aussi

---

neque circumcisio aliquid valet neque præputium, sed nova creatura, et hæc nova creatura est per gratiam, quæ incepit in resurrectione. » *Rom.*, VI : « Quomodo Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus. »

Et quia resurrectio facta est in dominica, ideo celebramus illum diem, sicut Judæi sabbathum propter primam creationem. Secundo, datum fuit ad instructionem fidei Redemptoris. Caro enim Christi in sepulcro corrupta non fuit; unde dicit *Ps.* XV : « Caro mea requiescet in spe. » Item ibi : « Non dabis sanctum tuum videre corruptionem; » unde voluit sabbathum observari, ut sicut sacrificia significabant mortem Christi, ita quies sabbathi requiem carnis ejus. Sed nos ista sacrificia non servamus, quia adveniente re et veritate, debet cessare figura, sicut adveniente sole cessat umbra. Servamus tamen in veneratione Virginis gloriosæ, in qua remansit tota fides tali die in morte Christi.

Tertio, datum fuit ad roborandum, sive figurandum veritatem promissionis. Promittitur enim nobis quies, *Is.*, XIV : « Et erit in die illa, cum requiem dederit tibi Deus à labore tuo, et à concussione tua, et à servitute dura qua ante servisti. » Item *Is.*, XXXII : « Sedebit populus

de la servitude cruelle à laquelle vous étiez soumis. » Le même Isaïe dit, ch. XXXII : « Mon peuple trouvera le repos dans la beauté, les tabernacles de la confiance et l'opulence de la paix. » Et notez bien que nous attendons le repos de trois choses, à savoir du travail de la vie présente, de l'agitation des tentations et de la servitude du diable. Jésus-Christ l'a promis à ceux qui viennent à lui, disant dans saint Matthieu, ch. XI : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués, qui succombez sous le poids de votre fardeau, et je vous soulagerai. Soumettez-vous à mon joug, et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos ames. » Mais nous trouvons que le Seigneur a créé pendant six jours, et que le septième il s'est reposé, parce qu'il faut d'abord faire les œuvres parfaites. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. LI : « J'ai peu travaillé et j'ai trouvé un repos consiérable. » Il y a infiniment moins de rapport entre le temps et l'éternité, qu'il n'y en a entre un jour et mille ans.

Il nous est donné quatrièmement pour enflammer notre amour. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. VI : « Le corps qui est corrompu est un fardeau pour l'ame. » C'est pourquoi l'homme tend toujours en bas vers les objets terrestres, s'il ne s'efforce de s'arracher à leur attraction ; mais pour cela un certain temps lui est nécessaire ; de là vient que quelques-uns y emploient tout le leur. « Je bénirai le Seigneur en tout temps, sa louange sera toujours dans ma bouche. » Ps. XXXIII. L'Apôtre, dans sa première Epître aux Thessaloniciens, ch. V, dit : « Priez sans interruption ; » pour ceux-ci, c'est toujours le jour du sabbat, d'autres le font pendant une partie du temps. Nous lisons, Psaume CXVIII : « J'ai chanté vos louanges sept fois le jour. » Il a fallu à d'autres, au contraire, de peur qu'ils n'abandonnassent Dieu, et que l'amour se refroidît complètement en eux, un jour dé-

---

meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculis fiduciæ, et requie opulenta. » Et nota quod expectamus requiem de tribus, de labore præsentis vitæ, de tentationum concussione, et de diaboli servitute. Hanc Christus repromisit venientibus ad se, dicens *Matth.*, XI : « Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite jugum meum super vos, et discite à me, quia mitis sum, et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris. Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. » Invenimus autem, quod Dominus operatus est sex diebus et in septimo quievit, quia primo oportet facere opera perfecta. *Eccl.*, LI : « Modicum laboravi, et inveni mihi multam requiem. » Plus enim incomparabiliter excedit tempus æternitatis totum tempus præsens, quam mille anni diem unum.

Quarto, datum fuit hoc præceptum ad inflammationem amoris. *Sap.*, VI : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, » et ideo homo semper ad terrena inferius tendit, nisi conetur erigere se ab eis, et ideo oportet habere certum tempus ad hoc ; unde aliqui toto tempore hoc faciunt. *Psalm.* XXXIII : « Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo. » Apostolus I. *Thess.*, V : « Sine intermissione orate, » et hi continue sabbathum habent : alicui hoc faciunt in aliqua parte temporis. *Psalm.* CXVIII : « Septies in die laudem dixi tibi. » Alii ne omnino alienarentur à Deo, oportuit quod

terminé. Isaïe dit, ch. LVIII : « Si vous appelez le sabbat votre jour favori, alors vous vous réjouirez dans le Seigneur. » — « Alors, dit Job, ch. XXII, vous serez comblé de plus de délices que celui qui est très-puissant, et vous élèverez vos regards vers le Très-Haut. » Ce jour, en effet, n'a pas été établi pour jouer, mais bien pour louer et prier le Seigneur Dieu; ce qui fait dire à saint Augustin, « qu'il y a moins de mal à labourer en ce jour qu'à jouer. »

Il est donné cinquièmement pour que les sujets puissent remplir leurs devoirs de piété. Il est quelques hommes qui, cruels pour eux-mêmes et pour les leurs, n'apportent pas de trève à leurs travaux, guidés par l'appât du gain, et c'est surtout le fait des Juifs, qui sont très-avares. Il est écrit au Deutéronome, ch. V : « Observez le jour du sabbat, afin que votre serviteur et votre servante se reposent comme vous; » et après : « Vous ne ferez aucune de vos œuvres en ce jour, ni vous, ni votre fils, ni votre fille, ni votre serviteur, ni votre servante, ni votre bœuf, ni votre âne, ou toute autre bête de somme; que votre serviteur se repose de même que votre servante et vous-même. »

CHAPITRE VI.

« Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. » Il a été dit que, comme les Juifs célèbrent le sabbat, de même, nous qui sommes chrétiens, nous devons célébrer le dimanche et les autres principales fêtes. Voyons donc comment nous devons les garder. Il est d'abord nécessaire de savoir qu'il n'est pas dit, gardez le sabbat, mais bien, « souvenez-vous, etc... » Le mot saint s'entend de deux manières; quelquefois il s'entend dans le même sens que le mot pur. L'Apôtre dit dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. IX : « Mais vous êtes lavés, mais vous êtes sanctifiés, etc... » Quelquefois aussi on appelle

---

haberent aliquem diem determinatum, ne nimis tepescat in eis amor Dei. *Is.*, LVIII : « Si vocaveris sabbathum delicatum, tunc delectaberis super Domino. » *Job*, XXII : « Tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam. » Non enim ad ludendum ordinatur talis dies, sed ad laudandum, et orandum Dominum Deum. Unde Augustinus dicit, quod « minus malum est tali die arare, quam ludere. »

Quinto, datum fuit ad opera pietatis respectu subjectorum. Aliqui enim crudeles sibi et suis, non cessant continue operari propter lucrum, et hoc habent Judæi maxime, quia avarissimi sunt. *Deut.*, V : « Observa diem sabbathi, ut requiescat servus tuus, et ancilla tua sicut et tu; » et post : « Non facies in eo quicquam operis tu, et filius et filia, servus et ancilla, bos et asinus, et omne jumentum tuum, et requiescat servus et ancilla tua sicut et tu. » Propter prædicta ergo prædictum mandatum datum fuit.

CAPUT VI.

« Memento ut diem sabbathi sanctifices. » Dictum est, quod sicut Judæi celebrant sabbathum, sic nos Christiani dominicam, et alia principalia festa. Videamus ergo quomodo ista servare debemus. Et sciendum, quod non dicit, custodi sabbathum, sed memento, etc. Sanctum autem accipitur duobus modis, aliquando enim est sanctum idem quod purum. Apostolus I. *Cor.*, IX : « Sed abluti estis, sed sanctificati estis, etc., » aliquando dicitur sanctum res consecrata ad cultum Dei, ut locus,

saint un objet consacré au culte de Dieu, comme un lieu, un temps déterminé, des ornements et les vases sacrés. Nous devons donc célébrer les fêtes de ces deux manières, parce que nous devons le faire d'une manière pure et en nous consacrant au service divin. Il faut donc considérer deux choses dans ce précepte : d'abord ce que, dans une fête, nous devons faire; ce qu'ensuite nous devons éviter. Trois choses doivent être évitées. La première chose que nous devons éviter, ce sont les œuvres corporelles. Jérémie dit, ch. XVII : « Vous sanctifierez le sabbat, de manière à ne faire aucune œuvre servile en ce jour. » Il est aussi écrit dans la loi, Lévitique, ch. XXIII : « Vous ne ferez aucune œuvre en ce jour. » L'œuvre servile est l'œuvre du corps, car l'œuvre libérale est celle de l'ame, tel que comprendre et autres œuvres de ce genre; on ne sauroit astreindre l'homme à ce travail.

Il importe aussi de savoir que, pour quatre choses, on peut, le jour du sabbat, faire des œuvres corporelles. La première, c'est la nécessité; et c'est pour cela que le Seigneur excusa ses disciples qui, ce jour-là, arrachoient des épis, comme il est dit dans saint Matthieu, ch. XII. On peut, secondement, le faire pour l'utilité de l'Eglise; c'est pour cela qu'il est dit dans l'Evangile de saint Matthieu, ch. XII : « Les prêtres faisoient dans le temple, le jour du sabbat, tout ce qui étoit nécessaire. » Troisièmement, on peut aussi le faire pour l'utilité du prochain; c'est pour cela que le Seigneur guérit un homme qui avoit la main desséchée, le jour du sabbat, et qu'il réfuta les Juifs qui l'en reprenoient, leur produisant l'exemple du propriétaire de la brebis, Matthieu, ch. XII. On le peut, quatrièmement, de l'autorité du supérieur; de là le Seigneur commanda aux Juifs de pratiquer la circoncision le jour du sabbat, comme le dit saint Jean, ch. LXVII. Cinquièmement, nous devons, ce jour-là, éviter le péché. Jérémie dit, ch. VII : « Conservez vos âmes et ne les chargez d'aucun poids le jour

---

tempus, vestes, et vasa sacra. Istis ergo duobus modis debemus festa celebrare, quia et pure, et mancipando se divino servitio. In isto ergo præcepto duo considerantur. Primo quidem in festo quid cavendum sit, secundo quid faciendum. Debemus autem cavere tria, primo corporalem operam. *Hier.*, XVII : « Sanctificabis sabbathum, ut non facias in eo opus servile; » unde et in lege dicitur, *Levit.*, XXIII : « Omne opus servile non facietis in eo. » Opus autem servile est opus corporale : nam opus liberum est animæ, sicut intelligere, et hujusmodi, ad quod opus homo constringi non potest.

Sed sciendum, quod opera corporalia possunt fieri in sabbatho propter quatuor. Primo, propter necessitatem : unde Dominus excusavit discipulos evellentes spicas in sabbatho, ut dicitur *Matth.*, XII; secundo, propter Ecclesiæ utilitatem : unde dicitur in Evangelio *Matth.*, XII : « Quod sacerdotes faciebant omnia quæ erant necessaria in templo in die sabbathi. » Tertio, propter proximi utilitatem : unde Dominus curavit in die sabbathi habentem manum aridam, et confutavit Judæos reprehendentes eum, ponens exemplum de ove, *Matth.*, XII. Quarto, propter superioris authoritatem : unde Dominus præcepit Judæis, ut circumciderent in die sabbathi, ut dicit *Joan.*, VII. Quinto debemus cavere culpam, *Hier.*, VII : « Custodite animas vestras, et nolite portare pondera

du sabbat. » Mais c'est le péché qui est le poids mauvais ou le fardeau qui l'accable. On lit, Psaume XXXVII : « Elles sont accablées comme d'un poids énorme. » Mais le péché est une œuvre servile ; car, comme il est écrit en saint Jean, ch. VIII, « celui qui commet le péché, en est l'esclave. » De là, lorsqu'on dit : « Vous ne ferez aucune œuvre servile en ce jour, » on peut l'entendre du péché ; ce qui fait que celui qui pèche transgresse le précepte du repos sabbatique. Dieu, en effet, est offensé et par le travail et par le péché. Isaïe dit, ch. I : « Je ne saurois porter le sabbat, ni les autres jours de fête ; » et pourquoi cela ? « Parce que vos réunions sont pleines d'iniquités. Je hais, dans mon ame, vos calendes et vos solennités ; elles me sont devenues un objet de tristesse. »

Nous devons, sixièmement, éviter en ce jour la négligence. L'Ecclésiastique dit, ch. XXXIII : « L'oisiveté est la mère de la malice. » Saint Jérôme écrit à Rustique : « Faites toujours quelque bonne œuvre, pour que le diable ne vous trouve jamais en repos ; » et c'est pourquoi il suffit de garder les principales fêtes, si l'on doit être oisif pendant les autres. Au Psaume XCV, nous lisons : « L'honneur du roi aime le jugement, » c'est-à-dire la discrétion. C'est pour cela qu'il est dit au premier livre des Machabées, ch. II, que « quelques Juifs s'étant cachés, croyant qu'il ne leur étoit pas permis de se défendre en ce jour, leurs ennemis se précipitèrent sur eux, les vainquirent et les tuèrent. » Il en arrive ainsi à un grand nombre de personnes, parce qu'elles sont oisives les jours de fêtes. Il est écrit dans Jérémie : « Les ennemis le virent, et ils se moquèrent de ses sabbats. » Il est dit, à cause de cela, au premier livre des Machabées, ch. II : « Quiconque viendra à nous en temps de guerre le jour du sabbat, il nous faut le combattre. »

---

in die sabbathi. » Onus autem animæ, vel pondus malum est peccatum. *Ps.* XXXVII : « *Sicut onus grave gravatæ sunt super me.* » Peccatum autem opus servile est, quia ut dicitur *Joann.*, VIII : « Qui facit peccatum, servus est peccati. » Unde cum dicitur : « Omne opus servile non facietis in eo, » potest intelligi de peccato : et ideo *contra præceptum hoc facit quis, quando* in sabbatho peccat, quia operando et peccando Deus offenditur. *Is.*, I : « Sabbathum, et festivitates alias non feram, et quare ? quia iniqui sunt cœtus vestri ; calendas vestras, et solemnitates vestras *odivit anima mea, facta sunt mihi mo*lesta. » Sexto, debemus cavere negligentiam. *Eccl.*, XXXIII : « Multam malitiam docuit otiositas. » Hieronymus *ad Rustic.* : « Semper aliquid boni operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum ; » et ideo *non est bonum custodire, nisi principalia* festa, si in aliis debeat homo esse otiosus. *Psalm.* XCV : « Honor regis judicium diligit, » scilicet discretionem. Unde I. *Machab.*, II, dicitur, quod « Judæi quidam occultati erant. et inimici irruerunt super eos, *qui credentes, quod se non possent in* sabbatho defendere, victi et occisi sunt. » Ita accidit multis, qui otiosi sunt in festis, *Thren.*, I : « Viderunt eam hostes, et deriserunt sabbatha ejus, » sed tales debent facere sicut illi Judæi fecerunt : unde I. *Mach.*, II, dicitur : « Quicumque venerit ad nos in bello in die sabbathorum, pugnemus. »

CHAPITRE VII.

« Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat. » Comme il a été dit, il y a pour l'homme obligation de sanctifier les jours de fête. Il a été dit aussi que l'on peut entendre de deux manières le mot saint, on peut l'interpréter ou de ce qui est pur, ou de ce qui est consacré à Dieu. Il a aussi été parlé des choses dont il faut s'abstenir en ce jour; il nous reste maintenant à parler de celles desquelles nous devons nous occuper, et elles sont au nombre de trois.

Nous devons l'employer premièrement à offrir des sacrifices; c'est pour cela qu'il est dit au livre des Nombres, ch. XXVIII, que « Dieu a ordonné qu'il faut chaque jour lui offrir un agneau le matin et un agneau le soir; mais le jour du sabbat, il faut doubler le nombre; » il signifie par là que nous devons, le jour du sabbat, offrir à Dieu un sacrifice de tout ce que nous possédons. Il est écrit au ch. XXIX des Paralipomènes : « Tout vous appartient, et tout ce que nous avons reçu de vos mains, nous vous l'avons donné, Seigneur. » C'est pour cela que d'abord nous devons lui offrir notre ame, pleins de tristesse pour les péchés que nous avons commis. Il est écrit, Psaume L : « Offrez à Dieu un sacrifice le cœur contrit, le priant pour les bienfaits que vous avez reçus de lui. » Il est encore écrit, Psaume CXL : « Que ma prière soit dirigée vers vous, Seigneur, comme l'encens. » Les jours de fête ont été établis pour nous faire goûter la joie spirituelle de la prière; il y a donc pour nous un devoir de la multiplier en ce jour.

Châtier notre corps, et cela par le jeûne, voilà ce que secondement nous devons faire. Saint Paul, dans son Epître aux Romains, ch. XII, dit : « Je vous conjure, par la miséricorde de Dieu, de lui présenter vos membres comme une hostie vivante et sainte, par les louanges que vous lui décernez. » Nous lisons, Psaume XLIX : « Le sacrifice de

---

CAPUT VII.

« *Memento ut diem sabbathi sanctifices.* » Sicut dictum est, homo diem festum debet sanctificare, et dictum est, quod sanctum dicitur duobus modis, quia et quod mundum est, et quod Deo consecratum est. Item, dictum est à quibus tali die abstinere debemus : nunc dicendum est in quibus occupari debemus, et sunt tria.

Primo, in faciendis sacrificiis : unde *Numeror.*, XXVIII, dicitur, quod « Deus præcepit, quod quolibet die unus agnus mane et alius vespere debeat offerri, sed in sabbatho debent duplicari, » et significat, quod in sabbatho debemus offerre Deo sacrificium, et de omnibus quæ habemus. I. *Paralip.*, XXIX : « Tua sunt omnia, et quæ de manibus tuis accepimus, dedimus tibi. » Unde primo debemus ultra offerre animam nostram, dolendo de peccatis, *Psalm.* L : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus, et orando, pro beneficiis. » *Psalm.* CXL : « Dirigatur Domine oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo. » Factus est enim dies festus ad habendam spiritualem lætitiam, quam facit oratio, unde et tali die multiplicari debent preces.

Secundo corpus nostrum affligere, et hoc jejunando. *Rom.*, XII : « Obsecro vos per misericordiam Dei, ut exhibeatis membra vestra hostiam viventem Deo, sanctam

louange m'honore ; » c'est pour cela que, dans ce jour, on multiplie les chants de louange.

Vous devez troisièmement sacrifier ce que vous possédez, et cela en faisant des aumônes. Saint Paul dit, Epître aux Hébreux, ch. XIII : « Souvenez-vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres ; car c'est par de semblables hosties que l'on se rend Dieu favorable. » Dans ce jour, on le fait deux fois plus que dans les autres, car alors la joie est commune. Il est dit au deuxième livre d'Esdras, ch. VIII : « Faites-en part à ceux qui n'ont rien apprêté pour manger, parce que ce jour est le jour saint du Seigneur. » Il faut secondement l'employer à étudier la parole de Dieu, comme de nos jours le font les Juifs. Il est écrit au livre des Actes, ch. XIII : « Les paroles des prophètes sont lues tous les jours de sabbat. » C'est pour cela que les chrétiens dont la justice doit être plus parfaite, doivent s'assembler en ce jour, pour entendre les prédications et l'office de l'Eglise. Saint Jean dit pour cette raison, ch. VIII : « Celui qui est de Dieu écoute la parole de Dieu. » Il faut de même dire des choses utiles. Saint Paul, Epître aux Ephésiens, ch. IV, dit : « Que nul discours mauvais ne sorte de votre bouche, mais qu'il n'en sorte que de bons et de propres à édifier. » Ces deux choses sont bonnes et utiles à l'ame du pécheur, car elles le changent et le rendent meilleur. Le prophète Jérémie dit, ch. XXIII : « Mes paroles, dit le Seigneur, sont semblables à un feu ardent, elles sont comme le marteau qui brise la pierre. » Mais il arrive tout le contraire à ceux qui ne sont pas parfaits ; soit qu'ils ne disent ou n'entendent pas des choses utiles. Saint Paul dit, Ire Epître aux Corinth., ch. XV : « Les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs. Eveillez-vous donc, justes, et ne péchez pas. » Au Psaume CXVIII, il est écrit : « J'ai caché vos paroles dans mon cœur. » C'est, en effet, le discours qui instruit l'ignorant. Il est dit au même Psaume : « Il est un flambeau qui guide mes pas, etc...... » Il enflamme

---

laudando. » *Psalm.* XLIX : « Sacrificium laudis honorificat me ; » unde in tali die cantus multiplicantur.

Tertio, res tuas sacrificare, et hoc dando eleemosynas. *Hebr.*, XIII : « Beneficentiæ autem et communionis nolite oblivisci ; talibus enim hostiis promeretur Deus, » et hoc in duplo magis quam in aliis diebus, quia tunc est communis lætitia. *Nehem.*, VIII : « Mittite partes his qui non paraverunt sibi, quia sanctus dies Domini est. » Secundo in verborum Dei studiis, sicut et judæi faciunt hodie. *Act.*, XIII : « Voces Prophetarum quæ per omne sabbathum leguntur ; » unde et christiani, quorum justitia debet esse perfectior, debent tali die convenire ad prædicationes, et ad officium Ecclesiæ. *Joan.*, VIII : « Qui est ex Deo, verba Dei audit. » Item, loqui utilia. Apostolus *Ephes.*, IV : « Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat ; sed si quis bonus, ad ædificationem. » Ista enim duo utilia sunt animæ peccatoris, quia immutant cor ejus in melius. *Hier.*, XXIII : « Verba mea sunt quasi ignis ardens, dicit Dominus, et quasi malleus conterens petram. » Contrarium autem accidit etiam imperfectis non loquentibus utilia, vel audientibus. Apostolus I. *Cor.*, XV : « Corrumpunt bonos mores colloquia mala. Evigilate justi, et nolite peccare ; » et *Psalm.* CXVIII : « In corde meo abscondi eloquia tua. » Eloquium enim et instruit ignorantem. *Psalm.* ibidem : « Lucerna

celui qui s'attiédit, Psaume CIV : « Votre parole l'a enflammé. »

Il faut, troisièmement, l'employer dans la pratique des exercices divins, et c'est ici le fait de ceux qui sont parfaits. Il est dit, Psaume XLV : « Faites trève à vos occupations, et voyez combien le Seigneur est doux ; » et ceci pour le repos de votre âme ; car comme, lorsque le corps est fatigué il désire le repos, il en est de même de l'âme. Mais Dieu est le lieu de l'âme ; nous lisons, Psaume XXX : « Soyez mon protecteur, mon Dieu, et le lieu de mon refuge. » L'auteur du livre de la Sagesse dit, ch. VIII : « Entrant dans ma maison, je me reposerai avec elle. » L'ame, avant qu'elle parvienne à ce repos, doit jouir de trois espèces de repos. La première consiste à être exempt de l'inquiétude du péché. Isaïe dit, ch. L : « Le cœur de l'impie est semblable à une mer en courroux, qui ne peut s'apaiser. » La seconde espècé consiste à être délivrée des passions de la chair ; car, comme le dit saint Paul dans son Epître aux Galates, ch. V, « la chair désire contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. » La troisième espèce de repos dont elle doit jouir avant, consiste à être délivrée des occupations du monde. Saint Luc dit, ch. X : « Marthe ! Marthe ! vous êtes inquiète, et plusieurs choses vous troublent. » Après ces trois espèces de repos, l'ame se repose librement en Dieu. Isaïe, ch. LVIII, dit : « Si vous appelez le Sabbat votre jour privilégié, alors vous vous délecterez dans le Seigneur. » C'est pour cela que les saints ont tout abandonné, car c'est ici la perle précieuse ; l'homme qui l'a trouvée la cache, plein de joie à cause d'elle ; il s'en va, vend tout ce qu'il possède et l'achète, comme le dit saint Matthieu, ch. XIII : « Ce repos, c'est la vie, c'est le bonheur éternel. » Nous lisons, Psaume CXXXI : « C'est là mon repos dans les siècles des siècles ; j'y habiterai, puisque je l'ai choisie. » Que l'observation de ce précepte nous y conduise donc.

---

pedibus meis, etc. ; » et inflammat tepescentem. *Psalm.* CIV : « Eloquium Domini inflammavit eum. » Tertio in divinorum exercitiis : hoc autem perfectorum est. *Psalm.* XLV : « Vacate et videte, quoniam suavis est Dominus, » et hoc propter quietem animæ : sicut enim corpus fatigatum quietem desiderat, ita et anima. Locus autem animæ Deus est. *Psalm.* XXX : « Esto mihi in Deum protectorem, et in locum refugii. » *Hebr.*, IV : « Itaque relinquitur sabbathismus populo Dei, etc. » *Sap.*, VIII : « Intrans in domum meam, quiescam cum illa. » Sed antequam ad hanc quietem perveniat anima, oportet tres quietes præcedere. Prima, ab inquietudine peccati. *Is.*, LVII : « Cor autem impii quasi mare fervens, quod quiescere non potest. » Secunda, à passionibus carnis, quia « caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, » ut dicitur *Galat.*, V. Tertia, ab occupationibus mundi. *Luc.*, X : « Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima, » et tunc post hæc anima libere quiescit in Deo. *Is.*, LVIII : « Si vocaveris sabbathum delicatum tunc delectaberis super Domino. » Propterea sancti omnia dimiserunt, quia hæc est pretiosa margarita, quam qui invenit homo abscondit, et præ gaudio illius vadit, et vendit universa quæ habet, et emit eam, ut dicitur *Matth.*, XIII : « Hæc enim requies vita æterna, et delectatio æterna est. » *Psalm.* CXXXI : « Hæc requies mea in sæculum sæculi, hic habitabo, quoniam elegi eam, » ad quam nos perducat, etc.

CHAPITRE VIII.

Quatrième précepte de la loi.

« Honorez votre père, etc... » La perfection de l'homme consiste dans l'amour de Dieu et du prochain, et il y a trois préceptes qui concernent l'amour de Dieu; ils furent écrits sur la première table : l'amour du prochain est réglé par sept commandements, et ils furent écrits sur la seconde. Comme le dit saint Jean, dans sa première Epître, ch. III : « Nous ne devons pas seulement aimer de bouche, mais nous devons le faire par nos œuvres et en vérité. » L'homme qui aime de la sorte, doit faire deux choses. Il doit éviter le mal et faire le bien; ce qui fait qu'il y a dans les commandements des choses qui portent au bien, d'autres qui éloignent du mal. Nous devons d'abord savoir, qu'il est en notre pouvoir de faire le mal, de l'éviter; mais il ne nous est pas donné de faire du bien à tout le monde. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que « nous devons aimer tous les hommes, mais que nous ne sommes pas obligés de leur faire du bien à tous. » Parmi ceux à qui nous sommes obligés de faire du bien, se trouvent en première ligne nos proches; car, comme dit l'Apôtre dans sa première Epître à Timothée, ch. V, « celui qui n'a pas soin des siens, surtout de ceux de sa maison, est un infidèle. » Mais, parmi nos proches, notre père et notre mère tiennent la première place. C'est pour cela que saint Ambroise dit : « Nous devons d'abord aimer Dieu, ensuite notre père et notre mère; » c'est, d'ailleurs, ce que dit le Seigneur par ces paroles : « Honorez votre père et votre mère. » Le Philosophe lui-même en rend raison de la sorte, lui qui dit que, le bienfait que nous en avons reçu est si grand, qu'il nous est impossible d'y répondre par un bienfait égal; ce qui fait que le père offensé peut bien chasser son fils, mais qu'il n'en est pas ainsi pour ce der-

---

CAPUT VIII.

De quarto præcepto legis.

« Honora patrem tuum, etc. » Perfectio hominis consistit in dilectione Dei et proximi, et ad dilectionem Dei pertinent tria præcepta, quæ scripta fuerunt in prima tabula : ad dilectionem vero prximi septem, quæ sunt in secunda tabula. Sed sicut dicitur I. *Joan.*, III : « Non debemus diligere verbo, neque lingua, sed opere et veritate. » Homo enim sic diligens debet duo facere, scilicet fugere malum, et facere bonum : unde quædam sunt in præceptis inducentia ad bonum, alia autem sunt prohibentia facere malum. Et sciendum, quod cavere à malo faciendo est in potentia nostra : sed facere cuilibet bonum non possumus, et ideo dicit beatus Augustinus, quod « nos omnes debemus diligere, sed non omnibus tenemur benefacere; » sed inter omnes debemus benefacere conjunctis nobis : « quia si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, infidelis est, » I. *ad Timoth.*, V. Inter omnes autem propinquos sunt nobis propinquiores pater et mater, et ideo dicit Ambrosius : « Primo debemus diligere Deum, secundo patrem et matrem, » et hoc est quod dicit : « Honora patrem tuum, et matrem tuam. » Et hujusmodi rationem reddit Philosophus qui dicit, quod ex magno beneficio recepto ab eis non possumus eis respondere ex æquali : et ideo bene potest pater offensus expellere filium, sed non e converso. Dant au-

nier. Les pères donnent à leurs enfants trois choses. Ils sont d'abord l'appui de leur existence. L'Ecclésiastique dit, ch. VII : « Honorez votre père, et n'oubliez pas les gémissements de votre mère. Souvenez-vous que sans eux vous ne fussiez pas né. » Ils leur donnent secondement la nourriture; c'est-à-dire qu'ils leur servent d'appui pour les choses nécessaires à la vie. L'enfant, en effet, entre nu dans le monde, ce qui fait dire à saint Jean, dans sa première Epître, ch. I : « Mais ce sont les parents qui le sustentent. » Troisièmement, ils les instruisent. L'Apôtre dit, dans son Epître aux Hébreux, ch. XII : « Ce sont nos parents qui ont instruit notre chair, etc. » L'Ecclésiastique dit aussi, ch. VII : « Vous avez des enfants, instruisez-les. » Les parents doivent donner à leurs enfants deux espèces d'instruction, et ils doivent le faire de bonne heure; car, comme il est écrit au livre des Proverbes, ch. 22 : « Le jeune homme suivra sa voie, il ne la quittera même pas dans la vieillesse; » Jérémie dit aussi : « Il est utile à l'homme de porter le joug dès sa jeunesse. » Ce sont là les enseignements que Tobie donna à son fils, Tob., ch. IV : il lui apprit à craindre le Seigneur, et à s'abstenir de toute espèce de péchés; et ceci est écrit contre ceux qui se réjouissent de la malice de leurs enfants. Mais, ainsi que le dit la Sagesse, ch. IV : « Tous les enfants qui naissent de parents coupables, sont les témoins de leur iniquité. » C'est pour cela que, comme il est écrit au livre de l'Exode, ch. XX : « Dieu punit dans le fils le péché du père. »

Les enfants tiennent donc de leurs parents l'existence, la nourriture et la science; mais comme ce sont eux qui sont cause de notre existence, nous leur devons un respect plus grand qu'à nos supérieurs, de qui nous tenons seulement les biens de ce monde; nous devons pourtant à Dieu un respect plus grand encore, parce qu'il est le créateur de notre ame. Eccl., ch. III : « Celui qui craint le Seigneur, honore ses parents, et les sert comme s'ils étaient ses maîtres, parce

---

tem parentes filio tria. Primo stabilimentum quo ad esse, *Eccl.*, VII : « Honora patrem tuum, et genitus matris tuæ non obliviscaris. Memento quoniam nisi per illos natus non fuisses. » Secundo nutrimentum, sive fulcimentum quoad necessaria vitæ. Nudus enim intrat filius in hunc mundum, ut dicitur *Joan.*, I : « Sed à parentibus sustentatur. » Tertio documentum. *Hebr.*, XII : « Patres quidem carnis nostræ eruditores habuimus, etc. » *Eccl.*, VII : « Filii tibi sunt, erudi illos, » et debent parentes dare duo documenta filiis et cito, quia ut dicitur *Prov.*, XXII : « Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea, » et *Thren.*, III : « Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua, » et sunt illa quæ docuit Tobias filium suum, *Tobiæ*, IV, scilicet timorem Domini, et abstinere ab omni peccato : et hoc est contra illos qui delectantur in malitiis filiorum. Sed sicut dicitur *Sapient.*, IV : « Ex iniquis omnes filii qui nascuntur, testes sunt nequitiæ adversus parentes : » unde Deus punit peccatum parentum in filio, ut dicitur *Exod.*, XX : « Igitur filii à parentibus habent esse, nutrimentum, et disciplinam; » et quia esse habemus ab eis, debemus magis revereri quam dominos, à quibus solum res, præter quam Deum à quo habemus animam. *Eccl.*, III : « Qui timet Dominum, honorat parentes, et quasi dominis serviet his, qui se genuerunt. In opere, et ser-

qu'ils l'ont engendré, par leur travail, leur patience et leurs discours. Honorez votre père et votre mère, afin d'attirer sur vous la bénédiction de Dieu. » Par cette conduite, vous vous honorez vous-même ; car, comme dit l'Ecclésiastique, ch. III, « le déshonneur du fils est de ne pas honorer son père, comme la gloire de l'homme consiste à honorer son père. » De même encore, parce qu'ils nous nourrissent dans notre enfance, nous, nous sommes obligés de leur donner, dans leur vieillesse, les choses nécessaires à la vie. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. III : « Mon fils, prenez soin de la vieillesse de votre père ; ne l'attristez pas pendant qu'il vit ; s'il vient à perdre la raison, pardonnez-lui, et ne le méprisez pas pendant que vous êtes dans la force de l'âge. Que la réputation de celui qui abandonne son père est mauvaise ! Pour celui qui irrite sa mère, il est maudit de Dieu. »

Cassiodore dit, au second livre de ses Lettres, à la confusion de ceux qui agissent autrement, que « les cigognes, lorsque ceux de qui elles tiennent le jour, accablés par l'âge, perdent les plumes de leurs ailes, et ne peuvent plus se procurer la nourriture qui leur est nécessaire, réchauffent de leurs plumes leurs membres engourdis, reposent, par la nourriture qu'elles leur procurent, leurs corps épuisés, et, par un pieux retour, jeunes elles leur rendent ce que petites encore elles en avaient reçu. »

Nous devons, troisièmement, obéir aussi à nos parents parce qu'ils nous ont instruit. L'Apôtre dit, Epître aux Colossiens, ch. V : « Enfants, obéissez à vos parents, si ce n'est dans les choses qui sont contraires au service de Dieu. » Saint Jérôme écrit à Héliodore, « qu'en ceci, la piété seule permet d'être cruel. » Saint Luc dit, ch. XIV : « Si quelqu'un ne hait pas son père et sa mère, il ne peut pas être mon disciple. » Dieu est plus encore notre père. On lit dans le Deutéronome, ch. XXXII : « Celui qui vous a fait, à qui vous appartenez, qui vous a créé, n'est-il pas votre père ? »

---

mone, et omni patientia honora patrem tuum et matrem tuam, ut superveniat tibi benedictio à Deo. » Et in hoc etiam honoras teipsum, quia sicut dicitur *Eccl.*, III : « Gloria hominis ex honore patris sui, et dedecus filii pater sine honore. » Item, quia dant nobis nutrimentum in pueritia, et nos debemus eis dare in senectute. *Eccl.*, III : « Fili suscipe senectam patris tui, et non contristes eum in vita illius, et si defecerit sensu, veniam da, et ne spernas eum in tua virtute. Quam malæ famæ est qu derelinquit patrem, et est maledictus à Deo qui exasperat matrem. »

Ad confusionem illorum qui contra faciunt, ponit Cassiodorus *in Epist.*, lib. II : quod « ciconiæ cum parentes earum pennas senio cogente laxaverunt, nec ad proprios cibos idonei possunt inveniri, plumis suis genitorum membra foventes escis corpora laxa reficiunt, et pia vicissitudine juvenes reddunt, quod à parentibus parvuli susceperunt. » Item tertio, qui docuerunt nos, debemus eis obedire. *Coloss.*, V : « Filii obedite parentibus vestris, » nisi scilicet in his quæ sunt contra Deum. Hieronymus ad Heliodorum, « Solum pietatis genus est in hac re esse crudelem. » *Luc.*, XIV : « Si quis non odit patrem suum, et matrem, non potest meus esse discipulus. » Deus enim verior pater est. *Deut.*, XXXII : « Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te ? »

CHAPITRE IX.

« Honorez votre père et votre mère, etc. » De tous les préceptes, celui-ci est le seul auquel on ajoute : « afin que vous viviez longuement sur la terre. » Ce qui a fait ajouter ces paroles, c'est pour que l'on ne croie pas que, bien qu'il soit naturel de les honorer, il n'y a pas de récompense pour l'accomplissement de ce devoir. Mais il faut savoir que cinq choses souverainement désirables sont promises à ceux qui honorent leurs parents.

La première, c'est la grâce pour la vie présente, et la gloire pour la vie future. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. III : « Honorez votre père, afin d'attirer sur vous la bénédiction de Dieu, etc... » Le contraire est réservé à ceux qui les maudissent; Dieu lui-même les frappe de malédiction dans la loi, Deut., ch. XXVII. Saint Luc dit, ch. XVI : « Celui qui est inique pour une chose peu importante, l'est aussi pour une qui l'est davantage. » Mais la vie naturelle n'est rien, comparée à la vie de la grâce; si donc vous ne reconnoissez pas le bienfait de la vie naturelle que vous tenez de vos parents, vous êtes indignes de la vie de la grace, qui est plus grande, et par conséquent de la vie de gloire, qui est très-grande.

La seconde chose désirable qu'elle nous procure, c'est la vie. C'est pour cela qu'il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. III, que, « pour vivre longtemps sur la terre, il faut honorer son père et sa mère, etc...» Notez que la vie est longue, lorsqu'elle est pleine; que, comme dit un philosophe, elle ne se mesure pas par le temps, mais bien par les actions. Mais la vie est pleine lorsqu'elle est vertueuse; ce qui fait que l'homme vertueux et saint vit longtemps, bien qu'il meure jeune. C'est pourquoi l'auteur du livre de la Sagesse dit, ch. IV : « Emporté en peu de temps, il a parcouru de longs jours, car son ame étoit

---

CAPUT IX.

« Honora patrem tuum, etc. » Inter omnia præcepta huic tantum adjungitur, ut sis longævus super terram. Et ratio hujus est, ne credatur non deberi præmium honorantibus parentes, quia est naturale. Sed sciendum, quod honorantibus parentes, quinque desiderabilia promittuntur. Et primum est gratia in præsenti, gloria in futuro, quæ maxime desiderantur. *Eccles.*, III : « Honora patrem tuum, ut superveniat tibi benedictio à Deo, etc. »

Contrarium debetur maledicentibus, et etiam in lege maledicuntur à Deo, ut dicitur *Deut.*, XXVII; et *Luc.*, XVI dicitur : « Qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est. » Sed vita naturalis quasi nihil est in comparatione ad vitam gratiæ. Si ergo non recognoscis beneficium vitæ naturalis quam habes à parentibus, indignus es vita gratiæ quæ major est, et per consequens vita gloriæ, quæ maxima est. Secundum desiderabile est vita. Unde ut sis longævus super terram dicitur, *Eccl.*, III : « Qui honorat patrem suum vita vivet longiore. » Et nota quod vita longa est quando est plena, et quæ non mensuratur tempore, sed actione, secundum Philosophum. Tunc autem plena est vita, quando est virtuosa : et ideo virtuosus et sanctus diu vivit, quamvis cito moriatur corporaliter, ideo dicitur *Sap.*, IV : « Consummatus in brevi, explevit tempora multa : placita enim erat Deo anima illius. » Optime autem mercatur ille, qui tantum

agréable à Dieu. » Celui-là est un négociant habile, qui fait autant d'affaires dans un jour qu'un autre dans un an. Remarquez aussi que, quelquefois il arrive qu'une vie prolongée procure en même temps et la mort du corps et celle de l'ame, comme il arriva à Juda. La vie corporelle est un bienfait, mais un bienfait funeste à ceux qui injurient leurs parents, car elle leur procure la mort. C'est d'eux que nous tenons la vie, comme les soldats tiennent du roi leurs fiefs; comme ceux-ci, quand ils le trahissent, sont dignes de les perdre, de même ceux-là, quand ils outragent leurs parents, méritent de perdre la vie. On lit, au livre des Proverbes, ch. XXX, que « L'œil qui insulte son père et l'enfantement de sa mère soit arraché par les corbeaux du torrent, et dévoré par les fils de l'aigle. » Par les fils de l'aigle, on entend les rois et les princes, et par les corbeaux leurs officiers. Si quelquefois donc ils échappent aux châtiments corporels, il ne leur est pas possible d'éviter la mort spirituelle. C'est pour cela que le père doit donner peu de pouvoir à ses enfants. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. XXXIII : « Pendant que vous avez le pouvoir et que vous respirez, ne vous laissez pas changer par la chair. » Ibid., ch. VI : « Pendant que vous vivez, ne donnez de pouvoir sur vous, ni à votre fils, ni à votre femme, ni à votre ami, de peur qu'après leur avoir donné puissance sur vous, vous ne veniez à vous en repentir. »

Troisièmement, on obtient par là des enfants dociles et reconnoissants. Le père naturellement thésaurise pour ses enfants, il n'en est pas ainsi de ces derniers à son égard. Nous lisons dans l'Ecclésiastique, ch. III : « Celui qui honore son père sera réjoui dans ses enfants. » Saint Matthieu dit, ch. VII : « Vous serez mesurés avec la mesure de laquelle vous vous serez servi pour mesurer les autres. » Une réputation digne de louange est la quatrième chose que procure l'accomplissement de ce précepte. L'Ecclésiastique dit, ch. III : « La gloire de l'homme lui vient de la manière dont il a honoré son père. Que

---

facit una die, quantum alius in uno anno. Et nota quod aliquando accidit, quod longior vita causa est mortis corporalis et spiritualis, sicut accidit Judæ. Præmium ergo est vita corporalis, sed contrarium, scilicet mortem acquirunt illi, qui injuriant parentibus. Habemus enim ab eis vitam, sicut milites à rege feudum : et ideo sicut dignum est quod illi amittant pro proditione feudum, ita isti propter injuriam illatam parentibus vitam. *Prov.*, XXX : « Oculum qui subsannat patrem, et qui despicit partum matris suæ, suffodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ. » Per filios aquilæ intelliguntur reges et principes, per corvos officiales : et si aliquando non puniuntur corporaliter, mortem tamen spiritualem effugere non possunt. Propterea pater non debet potestatem multam dare filiis. *Eccli.*, XXXIII : « Dum adhuc superes et aspiras, non immutet te omnis caro. » *Item*, VI : « Filio et mulieri, fratri et amico non des potestatem super te in vita tua, et ne dederis illis possessionem in vita tua, ne forte pœniteat te. » Tertium est habere filios sibi gratos et acceptos. Naturaliter enim pater thesaurizat filiis, sed non econverso. *Eccl.*, III : « Qui honorat patrem suum, jucundabitur in filiis. » *Matth.*, VII : « In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. » Quartum est habere famam laudabilem. *Eccl.*, III : « Gloria hominis ex honore patris sui; » et iterum : « Quam

la réputation de celui qui abandonne son père est mauvaise! » L'observation de ce précepte procure cinquièmement des richesses. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. III : « La bénédiction du père raffermit les maisons des enfants, mais la malédiction de la mère en détruit les fondements. »

CHAPITRE X.

« Honorez votre père, etc... » Il faut noter que quelqu'un n'est pas seulement appelé père à cause de la génération charnelle, mais qu'il en est encore d'autres auxquels on donne ce nom pour d'autres raisons, et on doit à chacun un certain respect. On donne le nom de père aux apôtres et aux autres saints, à cause de la science qu'ils nous ont communiquée et de la foi dont ils donnèrent l'exemple. L'Apôtre dit, Ire Epître aux Corinthiens, ch. IV : « Quand même vous auriez dix mille maîtres en Jésus-Christ, vous n'avez qu'un petit nombre de pères, pour moi je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile. » Il est encore dit dans l'Ecclésiastique pour la même raison, ch. XLIV : « Louons les hommes qui se sont couverts de gloire dans leur génération, ils sont nos pères, louons-les, non pas de bouche, mais en les imitant; » c'est ce qui arrive, s'il n'y a rien en nous de contraire à ce que nous louons. Saint Paul dit, Epître aux Hébreux, ch. XIII : « Souvenez-vous de ceux qui furent préposés à votre conduite, considérant quelle a été la fin de leur vie ; imitez leur foi. » On donne aussi le nom de pères aux Evêques ; nous devons les vénérer, parce qu'ils sont les ministres de Dieu. Saint Luc dit, ch. X : « Celui qui vous écoute m'écoute; celui qui vous méprise me méprise. » C'est pour cela que, leur obéissant, nous devons les honorer. L'Apôtre dit, Epître aux Hébreux, ch. XIII : « Obéissez à ceux qui vous sont préposés, soyez-leur soumis, payez-leur la dîme. » Il est écrit au livre des Proverbes, ch. III : « Honorez Dieu de vos biens, donnez les

---

malæ famæ est qui derelinquit patrem. » Quintum est, habere divitias. *Eccl.*, III : « Benedictio patris firmat domos filiorum, maledictio autem matris eradicat fundamenta. »

CAPUT X.

« Honora patrem, etc. » Notandum quod non solum dicitur aliquis pater ratione carnalis generationis, sed quibusdam aliis rationibus aliqui dicuntur patres, et cuilibet eorum debetur aliqua reverentia. Dicuntur enim patres apostoli, et alii sancti per doctrinam et exemplum fidei. Apostolus, I. *Cor.*, IV : « Nam si decem millia pædagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres; nam in Christo Jesu per Evangelium ego vos genui. » Et ideo dicitur *Eccli.*, XLIV : « Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua, laudemus autem non ore, sed imitatione; » et hoc fit si non invenitur in nobis contrarium ejus quod laudamus. *Heb.*, XIII : « Mementote præpositorum vestrorum, quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem. » Dicuntur etiam prælati patres, et isti venerandi sunt, sunt enim Dei ministri, *Luc.*, X : « Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit, » et ideo debemus eos honorare obediendo. Apostolus *Heb.*, XIII : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis, et decimas præbendo. » *Prov.*, III : « Honora Dominum de tua substantia, et de primitiis frugum tuarum da pauperibus. » Item reges et principes, IV. *Reg.*, V : « Pater, etsi rem grandem

prémices de vos fruits aux pauvres. » Nous devons honorer les rois et les princes. Il est dit au quatrième livre des Rois, ch. V : « Père, si le Prophète vous eût dit de faire une chose difficile, vous auriez dû la faire. » On leur donne le nom de père, parce qu'ils doivent s'efforcer de faire le bonheur de leurs peuples. Nous, nous les honorons par notre soumission. Il est dit au premier livre des Rois, ch. XIII : « Que toute ame soit soumise aux pouvoirs constitués ; et cela non pas seulement par la crainte, mais par l'amour ; ni en vertu de la raison, mais bien par conscience. » La raison de ceci, c'est que, suivant l'Apôtre, « tout pouvoir vient de Dieu ; » ce qui fait qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû ; le tribut à qui est dû le tribut, etc... L'auteur des Proverbes dit, ch. XXIV : « Mon fils, avez-vous honoré le Seigneur et le Roi ? »

On donne aussi le nom de père aux bienfaiteurs. L'Ecclésiastique dit, ch. IV : « Soyez miséricordieux pour les orphelins comme un père. » La miséricorde est le propre des pères. On voit dans l'Ecclésiastique, ch. XXIX : « N'oubliez pas les bienfaits de celui qui a été votre caution. » C'est ce qui arrive aux ingrats. L'espérance de l'ingrat se liquéfié comme la glace de l'hiver.

De même, on donne le nom de père à ceux qui sont plus âgés. Il est écrit, Deut., ch. XXXII : « Interrogez votre père, et il vous instruira. Ceux qui sont plus grands que vous, et ils vous diront la vérité. » Il est dit dans le Lévitique, ch. XIX : « Levez-vous devant celui qui a les cheveux blancs, et honorez la personne du vieillard ; » dans l'Ecclésiastique, ch. XXXII : « N'ayez pas la présomption de parler devant ceux qui sont constitués en dignité, parlez peu où il y a des vieillards. » Ibid : « Ecoutez en silence, et votre respect vous attirera les bonnes graces de tous. » Il faut vénérer tous ceux dont nous venons de parler, parce que tous ont quelque ressemblance avec le Père qui est dans les cieux, et c'est d'eux qu'il est dit : « Celui qui vous méprise me méprise, etc. »

---

dixisset tibi propheta, certe facere debueras, » qui dicuntur patres, quia debent intendere bonum populi. Et istos honoramus per subjectionem. *Prov.*, XIII : « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. » Et hoc non solum timore, sed amore : nec solum propter rationem, sed etiam propter conscientiam. Et ratio hujus est, quia secundum Apostolum ibidem « omnis potestas à Deo est, et ideo reddendum est debitum, quia cui tributum, tributum, etc. » *Prov.*, XXIV : « Time Dominum, fili mi, et regem. » Item benefactores, *Eccles.*, IV : « Esto pupillis misericors ut pater. » Est enim proprium patris, *Eccles.*, XXIX : « Gratiam fideijussoris ne obliviscaris ; ingratis enim accidit illud. » *Sap.*, XV : « Ingrati spes tanquam hybernalis glacies tabescet. » Item, ætate, *Deut.*, XXXII : « Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi, majores tuos, et dicent tibi. » *Levit.*, XIX : « Coram cano capite consurge, et honora personam senis. » *Eccles.*, XXXII : « In medio magnatum loqui non præsumas, et ubi sunt senes non multum loquaris. » Ibidem : « Audi tacens, et pro reverentia accedet tibi bona gratia. » Omnes igitur isti venerandi sunt ; quia omnes portant quodammodo similitudinem Patris, qui in cœlis est, et de istis dicitur : « Qui vos spernit, etc. »

CHAPITRE XI.

Cinquième précepte de la loi.

« Vous ne tuerez point. » La loi divine qui nous dispose à aimer Dieu et le prochain, ne nous commande pas seulement de faire le bien, mais elle nous ordonne encore d'éviter le mal. Mais de tous les maux que l'on peut faire au prochain, le plus grand assurément est de lui ôter la vie; et c'est ce qui nous est défendu par ces mots : « Vous ne tuerez point. » On écrit sur ce précepte de trois manières. Quelques-uns ont dit, qu'il n'est pas même permis de tuer les animaux bruts; mais ceci est faux, car il n'y a pas pour l'homme de péché à se servir de ceux que Dieu a soumis à son pouvoir. Il est dans l'ordre naturel que les plantes servent d'aliment aux animaux, et que quelques animaux soient la pâture des autres ; et que les uns et les autres soient l'aliment des hommes. Il est écrit dans la Genèse, ch. IX : « Je vous ai tout livré, comme les légumes verdoyants. » Le Philosophe dit aussi dans sa Politique « que la chasse est comme une guerre juste. » L'Apôtre dit, première Epître aux Corinthiens, ch. X : « Tout ce qui vous tombe sous la dent, mangez-le, etc... » Donc vous ne tuerez pas les hommes.

Il en est d'autres qui ont dit que ce commandement défendoit l'homicide quel qu'il fût; c'est pour cela qu'ils regardent comme homicides les juges qui condamnent suivant les lois certains individus. C'est contre eux que saint Augustin dit que, « par ce précepte Dieu ne s'est pas enlevé le pouvoir de tuer. » C'est pour cela qu'il est dit au Deutéronome, ch. XXXII : « Je tuerai, et je ferai vivre. » Ils le font donc licitement, ceux qui accomplissent l'ordre de Dieu, parce que, alors, c'est Dieu qui le fait. Toute loi en effet est le commandement de Dieu. L'auteur des Proverbes dit, ch. VIII : « C'est par moi que règnent les rois, et

---

CAPUT XI.

De quinto præcepto legis.

« Non occides. » In lege divina, per quam ordinamur ad dilectionem Dei et proximi, præcipitur non solum facere bonum, sed etiam declinare à malo. Inter alia autem majus malum quod possit fieri proximo, est occidere eum, et hoc prohibetur cum dicitur : « Non occides. » Circa quod præceptum tripliciter est erratum. Quidam enim dixerunt, quod non licet occidere etiam bruta animalia. Sed hoc falsum est, quia non est peccatum uti illis quæ sunt subdita hominis potestati. Est etiam naturalis ordo, quod plantæ sint in nutrimentum animalium, et quædam animalia in nutrimentum aliorum, et omnia in nutrimentum hominum. *Genes.*, IX : « Quasi olera virentia tradidi vobis omnia. » Philosophus etiam dicit in *Polit.*, quod « venatio est sicut justum bellum. » Apostolus, I. *Cor.*, X : « Omne quod in macello venit, manducate, etc.; » ergo non occides homines. Quidam dixerunt, hic prohibitum esse homicidium hominis omnino; unde homicidas dicunt esse judices sæculares, qui condemnant secundum leges aliquos, contra quos dicit Augustinus quod « Deus per hoc præceptum non abstulit sibi potestatem occidendi. » Unde *Deuter.*, XXXII : « Ego occidam et vivere faciam. » Est ergo licitum illis, qui mandato Dei occidunt, quia tunc Deus facit. Omnis enim lex mandatum Dei est. *Prov.*, VIII : « Per me reges regnant, et

que les législateurs établissent ce qui est juste. » L'Apôtre dit, I[re] Ep. aux Rom., XIII : « Si vous avez fait le mal, craignez, ce n'est pas sans raison qu'il porte le glaive. » Il est en effet le ministre de Dieu. Moïse dit aussi, Exode, ch. XXII : « Vous ne souffrirez pas que les méchants vivent. » Ce qui est permis à Dieu, l'est aussi à ses ministres, dès qu'il le leur commande. Il est constant que Dieu ne pèche pas, en concevant la mort par le péché, puisqu'il est l'auteur de la loi. On lit au livre des Rois, ch. VI : « La mort est la récompense du péché. » Donc son ministre ne pèche pas non plus. Le sens de ce précepte est donc : vous ne tuerez pas de votre autorité propre.

Il en est aussi qui ont dit que, par cela même qu'il est écrit : « vous ne tuerez pas, » il est défendu de donner la mort à autrui ; ils prennent toutefois occasion de là, de dire qu'il est permis de se tuer soi-même. Le livre des Juges, chap. XVI, nous montre l'exemple de Samson. Saint Augustin dans le premier livre de la Cité de Dieu, nous rapporte ceux de Caton et de quelques jeunes vierges qui se précipitèrent dans les bûchers. Mais saint Augustin au même endroit répond à cette assertion quand il dit : « Celui qui se tue, tue un homme. » Si donc il n'est pas permis de tuer un homme sans être autorisé de Dieu, il ne peut par conséquent se donner la mort que de l'autorité de Dieu, ou par le mouvement du Saint-Esprit, comme on le dit de Samson. Donc vous ne tuerez point. Il importe aussi de savoir que l'on peut tuer l'homme de plusieurs manières. On peut premièrement le tuer avec la main. Isaïe dit, ch. I : « Vos mains sont pleines de sang. » Ce qui n'est pas seulement contre la charité qui nous commande d'aimer le prochain comme nous-mêmes ; saint Jean, I[re] Ep. ch. III : « Quiconque est homicide, n'a pas la vie éternelle en lui ; » mais encore contre la nature, car, comme dit l'Ecclésiastique, ch. XIII : « Tout animal aime son semblable : » il est aussi dit dans l'Exode, ch. XIII : « Que

---

legum conditores justa decernunt. » Et Apostolus, *Rom.*, XIII : « Si malum feceris, time ; non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est. » Moysi quoque dicitur *Exod.*, XXII : « Maleficos non patieris vivere. » Id enim quod licitum est Deo, licitum est et ministris ejus per mandatum ipsius. Constat autem quod Deus non peccat, cum sit actor legum, intelligendo mortem propter peccatum. I. *Reg.*, VI : « Stipendia peccati mors. » Ergo nec minister ejus. Est ergo sensus : « Non occides propria auctoritate. »

Alii vero dixerunt, quod per hoc quod dicitur : Non occides, prohibetur non occidere alium, unde dicebant quod licitum erat occidere seipsum. Sic enim invenitur de Samsone *Jud.*, XVI, et de Catone, et de quibusdam virginibus quæ se in flammas injecerunt, sicut recitat Augustinus in I. *De Civit. Dei.* Sed ad hoc respondet Augustinus ibidem dicens : « Qui se occidit, hominem utique occidit. » Si ergo hominem non licet occidere, nisi auctoritate Dei, ergo nec seipsum nisi vel auctoritate Dei, vel instinctu Spiritus Sancti, sicut dicitur de Samsone ; ergo non occides. Sciendum est etiam, quod hominem occidere contingit multipliciter. Primo manu, *Esaiæ* I : « Manus vestræ sanguine plenæ sunt. » Quod quidem est non solum contra charitatem qua præcipitur, ut diligas proximum sicut teipsum, I. *Joan.*, III : « Omnis homicida non habet vitam æternam in se manentem ; » verum etiam contra naturam, quia ut dicitur *Eccles.*, XIII :

celui qui frappe un homme voulant le tuer, meure de mort. » Celui qui agit de la sorte est plus cruel que le loup, car il est dit au quatrième livre des Animaux, que, « si l'on donne au loup de la chair de loup, il ne la mange pas. »

On peut aussi tuer quelqu'un par la bouche, ce qui se fait en donnant conseil à quelqu'un contre un autre, en le provoquant, l'accusant, le discréditant. Il est écrit Psaume LVI : « Les dents des enfants des hommes sont des armes et des flèches aiguës, et leur langue un glaive acéré. Troisièmement, on peut tuer en portant secours. On lit au livre des Proverbes, ch. I : « Mon fils, n'allez pas avec eux, leurs pas se précipitent vers le mal, ils ont hâte de verser le sang. » On peut aussi le faire par consentement. L'Apôtre dit, première Epître aux Romains, ch. I : « Ils sont dignes de mort, non-seulement parce qu'ils font ces choses, mais encore parce qu'ils sont de l'avis de ceux qui les font. » Mais vous consentez en quelque sorte quand, pouvant empêcher, vous ne le faites pas. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXIV : « Délivrez ceux qui sont conduits à la mort ; » il est dit de plus, « si vous en avez la force ; mais si vous l'abandonnez par négligence ou par avarice, vous êtes coupable. » Saint Ambroise dit : « Donnez à manger à celui qui meurt de faim ; si vous ne le nourrissez pas, vous êtes son meurtrier. » Il est aussi nécessaire de savoir qu'il y en a qui ne tuent que le corps ; c'est de celui-là que nous venons de parler. D'autres tuent l'ame en lui enlevant la vie de la grace ; c'est-à-dire en l'entraînant au péché mortel. Saint Jean dit, ch. VIII : « Celui-là étoit homicide dès le principe en tant qu'il l'a entraîné au péché » Il en est d'autres qui tuent et le corps et l'ame ; et cela de deux manières. Premièrement par le meurtre des personnes enceintes, ils tuent en effet et le corps et l'ame de l'enfant. Ils en font secondement autant en se tuant eux-mêmes.

« Omne animal diligit sibi simile. » Unde *Exod.*, XXI : « Qui percusserit hominem volens occidere, morte moriatur. ». Et hic quidem crudelior est lupo, de quo dicitur in IV *Animal.*, quod « si lupo detur caro lupi, non comedit. » Item, ore, et hoc fit dando consilium alicui contra aliquem, provocando, accusando et detrahendo. *Psalm.* LVI : « Filii hominum, dentes eorum arma et sagittæ, et lingua eorum gladius acutus. » Tertio adjutorio. *Prov.*, I : « Fili mi, ne ambules cum eis : pedes enim illorum ad malum currunt, et festinant ut effundant sanguinem. » Item consensu. *Rom.*, I : « Digni sunt morte non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Consentis autem quodammodo, quando potes impedire. *Prov.*, XXIV : « Erue eos qui ducuntur ad mortem. » Et iterum si vires suppetunt, sed dimittis negligentia vel avaritia. Ambrosius : « Pasce fame morientem ; si non paveris, occidisti. » Et sciendum quod aliqui occidunt solum corpus, de quo dictum est. Alii animam auferendo vitam gratiæ, trahendo scilicet ad peccatum mortale. *Joan.*, VIII : « Ille homicida erat ab initio, in quantum scilicet traxit ad peccatum. » Alii autem utrumque, et hoc dupliciter. Primo in destructione prægnantium. Occiduntur enim pueri in corpore et in anima. Secundo interficiendo seipsum.

CHAPITRE XII.

« Vous ne tuerez pas, etc... » Jésus-Christ enseigne dans l'Evangile, Matth., ch. V, une doctrine, par laquelle il nous apprend « que notre justice doit être plus grande que celle de la loi ; » de là, il nous dit, « que nous devons garder la loi d'une manière plus parfaite que ne le firent les Juifs ; » et la raison de ceci, c'est qu'une plus grande récompense est accordée à un plus grand travail. L'Apôtre dans sa deuxième Epître aux Corinthiens, ch. IX, dit : « Celui qui a semé avec parcimonie, recueillera de même. » Sous la loi, les biens temporels étoient la seule récompense promise. Isaïe dit, ch. I : « Si vous voulez et si vous m'écoutez vous mangerez les biens de la terre. » Sous la loi actuelle, au contraire, ce sont des biens célestes et éternels qui nous sont promis. Donc la justice qui est l'observation de la loi doit être plus parfaite, puisque la récompense attendue est plus grande. Mais Jésus-Christ a fait mention de ce précepte parmi les autres, lorsqu'il a dit, saint Matthieu, ch. V : « Vous avez entendu ce qui a été dit aux anciens, vous ne tuerez point. Mais moi je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère est coupable du jugement ; » c'est-à-dire de la peine indiquée par la loi. Il est dit dans l'Exode, ch. XXI : « Si quelqu'un a tué son prochain par ruse, dressez-lui des embûches pour l'arracher de mon autel, afin qu'il meure de mort. » Tout homme doit donc éviter la colère de cinq manières.

Il doit premièrement être lent à provoquer. Saint Jacques dit, ch. I : « Que tout homme soit prompt à entendre, mais lent à parler, qu'il soit aussi lent à se mettre en colère, etc... » La raison de ceci, c'est que la colère est un péché et que Dieu la punit. Mais toute colère est-elle contraire à la vertu ? Sur ce point, il y a deux opinions. Les Stoïciens enseignèrent que le sage est exempt de toute passion, ils

---

CAPUT XII.

« Non occides, etc. » Christus dat in Evangelio *Matth.*, V, quamdam doctrinam quæ est, quod justitia nostra debet esse major justitia legis, unde docet perfectius servari mandata legis à christianis, quam Judæi servaverunt ; et ratio hujus est, quia majori labore acquiritur major merces. II. *Cor.*, IX : « Qui parce seminat, parce et metet. » In lege enim promittebantur temporalia et terrena. *Esaiæ*, I : « Si volueritis et audieritis me, bona terræ comedetis. » Sed in lege nostra promittuntur cœlestia et æterna. Ergo justitia quæ est observantia mandatorum, debet abundare, cum major expectetur merces. Inter alia autem præcepta, fecit mentionem de isto dicens, *Matth.*, V : « Audistis quod dictum est antiquis : Non occides. Ego autem dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio, » id est pœna quam lex adjudicavit, *Exod.*, XXI, ubi dicitur : « Si quis per industriam occiderit proximum suum et per insidias, ab altari meo avelles eum ut moriatur. » Debet autem quilibet quinque modis ab ira cavere.

Primo, ne cito provocetur, *Jacob.*, I : « Sit omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et tardus ad iram, etc. » Et ratio hujus est, quia ira peccatum est, et punitur à Deo. Sed numquid omnis ira est contraria virtuti ? Circa hoc duplex est opinio. Stoici enim dixerunt, quod nulla passio cadit in sapientem,

vouloient de plus que la véritable vertu consistât dans le repos de l'ame. Les Péripatéticiens au contraire enseignèrent que la colère atteint le sage, mais qu'elle est modérée, et c'est l'opinion la plus vraie. L'autorité d'abord nous le démontre, car nous trouvons dans l'Evangile que ces passions sont attribuées au Christ; en lui cependant étoit la source parfaite de la sagesse. La raison secondement nous l'apprend aussi; car si toutes les passions étoient contraires à la vertu, il est certaines puissances ou facultés de l'ame qui seroient inutiles, bien plus, elles seroient nuisibles; car elles n'auroient pas d'actes convenables; de sorte que la concupiscibilité et l'irascibilité lui auroient été inutilement départies. C'est pour cela qu'il faut dire, que, tantôt la colère est une force et tantôt elle n'en est pas; la colère peut s'entendre de deux manières.

Premièrement, en tant qu'elle est dans le jugement de la raison, sans commotion de l'ame, et alors elle ne s'appelle pas proprement colère, mais jugement. Ainsi l'on dit du Seigneur punissant les méchants, qu'il est irrité. Michée, ch. VII : « Je porterai la colère du Seigneur, parce que j'ai péché. »

On l'entend, secondement, en tant qu'elle est une passion, et celle-ci consiste dans l'appétit sensitif; ici, elle est de deux espèces; parce que quelquefois elle est réglée par la raison, et contenue dans les bornes de celle-ci; comme quand quelqu'un se met en colère, lorsqu'il le doit, autant qu'il le doit, et ce pourquoi il le doit, et de la manière que nous venons de dire. C'est alors un acte de vertu et on l'appelle colère par zèle. C'est ce qui fait dire au Philosophe que « la mansuétude ne consiste pas à ne se mettre en colère d'aucune manière. » Cette colère n'est donc pas un péché.

Il est une troisième espèce de colère, laquelle se soustrait au jugement de la raison; et celle-ci est toujours un péché; tantôt péché véniel, tantôt péché mortel; on tire de cette différence, de ce que la

---

imo volebant quod vera virtus esset in quiete mentis. Peripatetici autem dixerunt, quod ira cadit in sapientem, sed moderata, et est opinio verior. Et patet primo authoritate, quia in Evangeliis invenimus istas passiones Christo attributas, in quo fuit fontalis plenitudo sapientiæ. Secundo patet ratione; nam si omnes passiones virtuti contrarientur, essent aliquæ potentiæ animæ, quæ essent frustra, immo quæ essent homini in nocumentum, quia non haberent aliquos actus convenientes : et sic irascibilis et concupiscibilis frustra datæ essent homini. Et ideo dicendum est, quod aliquando ira est vis, aliquando non, accipitur enim ira tripliciter. Primo, prout est in solo judicio rationis absque commotione animi, et ista non dicitur proprie ira, sed judicium. Sic enim Dominus puniens malos, iratus dicitur. *Micheæ*, VII : « Iram Domini portabo quoniam peccavi ei. » Secundo accipitur prout est passio, et ista est in appetitu sensitivo, et est duplex : quia aliquando ordinatur ratione et continetur sub terminis rationis, aliquando scilicet quis irascitur quando debet, et quantum debet, et pro quo debet, et hujusmodi. Et tunc est actus virtutis, et dicitur ira per zelum. Unde Philosophus dicit, quod mansuetudo non est nullo modo irasci; ista ergo ira non est peccatum. Est et tertia ira quæ refugit judicium rationis, et ista semper est peccatum, sed aliquando veniale, aliquando

chose qui porte à la colère est tantôt vénielle, et tantôt mortelle. Le péché peut être mortel de deux manières ; *ou de son genre,* ou par les circonstances qui le précèdent ou le suivent. Mais l'homicide paroît être mortel de *son genre*, car il est directement opposé au précepte divin. C'est ce qui fait que le consentement à l'homicide est aussi mortel de son genre, parce que si l'acte est mortel, le consentement à l'acte le sera aussi. Il arrive aussi que le péché est mortel de son genre, quoique le mouvement qui le produit ne soit pas mortel, parce qu'il n'y a pas de consentement ; comme il surgit dans l'ame un mouvement de concupiscence qui porte à la fornication, s'il n'y a pas de consentement, il n'y a pas de péché mortel, il en est de même pour la colère. Elle est aussi un mouvement qui porte à venger une injure, et c'est ici proprement la colère. Si donc, ce mouvement est tel, dans la passion, que la raison disparoisse alors, il est péché mortel ; mais si la raison n'est pas pervertie jusqu'au consentement, alors il n'est que véniel. Si le mouvement n'est pas de son genre péché mortel, alors, quoiqu'il y ait consentement, il n'y a pas péché mortel. Lorsqu'il dit donc, « Celui qui se met en colère contre son frère, sera coupable de jugement, » il faut l'entendre de ce mouvement qui tend à nuire et qui est péché mortel, parce qu'il y a consentement. L'Ecclésiastique dit dans son dernier chapitre que « Dieu soumettra à son jugement tout ce qui se fait ici-bas, soit le bien soit le mal, pour éviter toute erreur. »

La seconde raison pour laquelle nous ne devons pas être prompt à nous mettre en colère, c'est que tout homme aime la liberté et déteste la servitude. Mais l'homme colère n'est pas maître de lui-même. L'auteur des Proverbes dit, ch. XXVII : « Qui pourra porter le mouvement d'un esprit irrité ; » et encore, « le rocher est lourd et le sable

---

est mortale, et hoc distinguitur ex eo quod ad iram incitat, quod aliquando est veniale, aliquando est mortale. Mortale duplex, vel ex genere, vel ex circumstantiis. Homicidium autem videtur esse actus peccati mortalis ex suo genere, quia directe ordinatur contra præceptum divinum; et ideo consensus in homicidium est peccatum mortale ex genere, quia si actus est mortalis, et consensus in actum erit mortalis. Aliquando autem peccatum mortale est ex genere, sed tamen motus non est peccatum mortale, quia est sine consensu : sicut si ascendit motus concupiscentiæ ad fornicandum, et non consentitur, non est peccatum mortale, similiter ira. Est enim motus ad injuriam illatam vindicandam : hæc enim est proprie ira. Si ergo iste motus est taliter in passione, ita quod ratio deducatur, tunc est peccatum mortale. Si autem usque ad consensum non pervertitur ratio, tunc est pecatum veniale. Si autem motus non sit ex genere peccatum mortale, tunc et si consensus adhibeatur, non est peccatum mortale. Quod ergo dicit : « Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio, » intelligendum est de motu tendente in nocumentum, qui motus est peccatum mortale, ita quod sit ibi consensus. *Eccles.*, ult. : « Cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum sive malum. » Secunda ratio. quare debemus non provocari cito ad iram est, quia omnis homo diligit libertatem et odit servitutem. Non est autem iracundus Dominus sui ipsius. *Prov.*, XXVII : « Impetum concitati spiritus ferre quis poterit. » Ibidem : « Grave saxum, et onerosa arena, sed ira stulti utroque gravior. » Secundo cavere debet ne diu in ira

pesant, mais la colère de l'insensé l'est plus que l'un et l'autre. » Il faut secondement éviter de demeurer longtemps en colère. Le Seigneur donne la raison de ceci dans l'Evangile de saint Matthieu, CV : « Hâtez-vous de vous accorder avec votre adversaire pendant que vous êtes dans la vie, de peur qu'il ne vous livre au ministre de la justice divine, que vous ne soyez mis en prison ; en verité je vous dis que vous ne sortirez pas de là jusqu'à ce que vous ayez payé jusqu'à la dernière obole. » Il est écrit Psaume IV : « Mettez-vous en colère, mais ne péchez pas. » L'Apôtre dans son Epître aux Ephésiens, ch. IV, dit : « Que le soleil ne se couche pas sur votre colère. » Nous devons troisièmement éviter qu'elle ne fasse en nous des progrès. D'abord dans le cœur ; ce qui arrive quand elle va jusqu'à la haine ; il y a en effet une différence entre la colère et la haine, car la colère est subite, la haine au contraire persévère. C'est pour cela qu'elle est un péché mortel. Saint Jean dit dans sa première Epître, ch. III : « Celui qui hait son frère est homicide. » La raison de ceci, c'est qu'il se tue lui-même en se privant de la charité, et qu'il tue son prochain. Saint Augustin dit dans sa Règle : « N'ayez aucun procès, ou terminez-le au plus tôt, de peur qu'il ne se change en haine, et que ce qui n'étoit qu'une paille, ne devienne une poutre et ne fasse l'homme homicide. » Il est écrit dans les Proverbes, ch. XV : « L'homme colère provoque les querelles. » Il est dit dans la Genèse, ch. XLIX : « Maudit soit leur fureur parce qu'elle est opiniâtre, et leur indignation parce qu'elle est dure. »

Il faut quatrièmement éviter qu'elle se manifeste dans les paroles. Nous lisons au livre des Proverbes, ch. XII : « L'insensé manifeste aussitôt sa colère. » Il peut le faire de deux manières, soit en injuriant, soit en parlant avec orgueil. Pour ce qui est du premier mode, le Seigneur dit en saint Matthieu, ch. V : « Celui qui aura appelé son frère fou, sera coupable du feu de l'enfer. » Quant au second, il est dit au même endroit : « Celui qui aura appelé son frère *raca*, sera cou-

---

permaneat. *Psalm.* IV : Irascimini, et nolite peccare. » *Ephes.*, IV : « Sol non occidat super iracundiam vestram. » Et rationem hujus assignat in Evangelio Dominus, *Matth.*, V : « Esto consentiens adversario tuo cito, dum es in via cum eo, ne forte tradat te ministro, et in carcerem mittaris. Amen dico tibi, non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem. » Tertio, cavere debet ne ira procedat. Primo in corde, quod fit quando pervenit ad odium : est enim differentia inter iram et odium, quia ira subita est, odium vero diuturnum. Et ideo est mortale peccatum, I. *Joan.*, III : « Qui odit fratrem suum, homicida est ; » et ratio hujus est, quia et se interficit spoliando se charitate, et alium. Augustinus in *Regula* : « Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ita crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam. » *Prov.*, XV : « Vir iracundus provocat rixas. » *Genes.*, XLIX : « Maledictus furor eorum, quia pertinax, et indignatio eorum, quia dura. » Quarto cavere debet, ne procedat in verbo. *Prov.*, XII : « Fatuus statim indicat iram suam. » Et potest indicare duobus modis, injuriando scilicet et superbe loquendo. Quantum ad primum dicit Dominus, *Matth.*, V : « Qui dixerit fratri suo : Fatue, reus erit gehennæ ignis. » Quantum ad secundum dicitur, ibidem : « Qui autem dixerit : Racha, reus erit concilio. » *Prov.*,

pable devant le conseil. » On lit au livre des Proverbes, ch. XV : « Une réponse douce amollit la colère, mais une parole dure suscite la fureur. »

On doit cinquièmement éviter qu'elle se manifeste dans les actions. Dans toutes nos actions nous devons observer, c'est-à-dire pratiquer a justice et la miséricorde, or la colère nous empêche de faire l'une et l'autre chose. Comme le dit saint Jacques, ch. I, « la colère n'opère pas la justice de Dieu. » Quoiqu'il le veuille, il ne le peut pas. C'est ce qui a fait dire à un certain Philosophe à quelqu'un qui l'avoit offensé : « Je vous punirois si je n'étois pas en colère. » Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXVII : « La colère n'a pas de miséricorde non plus que la fureur qui se déchaîne. » Dans la Genèse, ch. XLIX : « Dans leur fureur ils tuèrent un homme. » C'est pour cela que Jésus-Christ ne nous enseigne pas seulement d'éviter l'homicide, mais aussi la colère. Le bon médecin en effet n'enlève pas seulement le mal apparent, mais il en fait aussi disparoître la racine, de peur qu'il ne récidive. C'est pour cela qu'il nous fait un précepte de nous abstenir du principe du péché, par conséquent aussi de la colère qui est la source de l'homicide.

CHAPITRE XIII.

Du sixième précepte de la loi.

« Vous ne commettrez point l'adultère, etc... » Après la défense de l'homicide, vient et avec raison celle de l'adultère, parce que le mari et l'épouse ne font en quelque sorte qu'un seul corps. Le Seigneur dit dans la Genèse, « ils seront deux dans une chair, ch. II. » C'est pour cela qu'après l'injure faite à la personne elle-même, il n'y en a pas de plus grande que celle faite à sa conjointe ; l'adultère est donc défendu et à l'homme et à la femme. Comme il semble que le péché que commet la femme par l'adultère est plus grand, nous allons en parler en premier lieu. L'épouse, lorsqu'elle commet l'adultère, commet trois

---

XV : « Responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitat furorem. » Quinto, cavere debet, ne procedat in opere. In omni enim opere nostro duo debemus observare, scilicet facere justitiam et misericordiam, et ira utrumque impedit. « Ira enim viri justitiam Dei non operatur, » ut dicitur *Jacob.*, I. Quamvis enim velit, tamen non potest. Unde Philosophus quidam dixit cuidam qui eum offenderat : « Punirem te, nisi essem iratus. » *Prov.*, XXVII : « Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. » *Genes.*, XLIX : « In furore suo occiderunt virum, » et propter hoc Christus non solum docuit nos cavere ab homicidio, sed ab ira. Bonus enim medicus non tantum tollit malum quod apparet, sed etiam radicem removet infirmitatis, ne scilicet recidivet. Et ideo vult nos abstinere à principiis peccatorum, et ita ab ira, quæ est principium homicidii.

CAPUT XIII.

De sexto præcepto legis.

« Non mœchaberis, etc. » Post prohibitionem homicidii prohibetur adulterium, et congrue, quia vir et uxor sunt quasi unum corpus. « Erunt, inquit Dominus, *Genes.*, II, duo in carne una. » Et ideo post injuriam quæ infertur personæ, nulla major est, quam illa quæ infertur conjunctæ, prohibetur autem adulterium uxori et viro. Sed prius dicendum est de uxoris adulterio, quia majus peccatum videtur committere. Committit autem tria

péchés graves que l'Ecclésiastique semble insinuer dans son ch. XXIII : « Toute femme abandonnant son mari a d'abord désobéi à la loi du Très-Haut; en second lieu elle a péché contre son mari; en troisième lieu, elle a commis l'adultère. »

Elle a péché premièrement par incrédulité, parce qu'elle ne croit pas à la loi de Dieu. Le Seigneur en effet a prohibé l'adultère. De même elle pèche contre l'ordre établi de Dieu. On lit dans saint Matthieu, ch. XIX : « Que ce que Dieu a uni l'homme ne le sépare pas. » Elle a péché aussi contre la loi de l'Eglise ou son sacrement. Le mariage se contracte en face de l'Eglise, ce qui fait que l'on prend Dieu comme témoin et comme gardien de la fidélité que l'on mettra à garder la foi jurée. Malachie dit, ch. II : « Le Seigneur a témoigné entre toi et la femme de ta jeunesse que tu as méprisée. » Donc elle pèche contre Dieu, contre l'ordre établi, et contre le sacrement de Dieu.

Elle pèche secondement par trahison, parce qu'elle a abandonné son mari. L'Apôtre dans son Epître aux Corinthiens, ch. VII, dit : « La femme n'est pas maîtresse de son corps, mais bien l'homme ; » ce qui fait qu'il ne lui est pas même permis, sans le consentement de son mari, de garder la chasteté; par conséquent commettant l'adultère, elle trahit son mari, puisqu'elle se livre à un autre, comme un esclave se donne à un maître. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. II : « Elle a abandonné le guide de sa jeunesse et oublié le pacte de Dieu. »

Troisèmement, elle pèche, parce qu'elle prend part à un vol, ayant des enfants d'un homme étranger, ce qui est le plus grand de tous les vols; et parce qu'elle leur donne, à ceux qui sont étrangers, part à tout l'héritage. Il faut observer, qu'elle devroit tâcher de faire en sorte que ces enfants entrassent en religion, ou embrassassent toute autre carrière qui les empêchât de prendre part aux biens de son mari. La femme qui commet l'adultère, est donc traître, sacrilége et voleuse.

---

peccata gravia uxor mœchando, quæ insinuantur *Eccles.*, XXIII : « Mulier omnis relinquens virum suum primo in lege Altissimi incredibilis fuit, et secundo virum suum dereliquit, tertio in adulterio fornicata est, etc. » Primo ergo peccat per incredulitatem, quia legi incredibilis fit. Dominus enim prohibuit adulterium. Item, facit contra Dei ordinationem, *Matth.*, XIX : « Quos Deus conjunxit, homo non separet. » Item, contra Ecclesiæ statuta vel sacramentum. Fit enim matrimonium in facie Ecclesiæ, et ideo adducitur Deus quasi in testem et fidejussorem de servanda fide. *Malach.*, II : « Dominus testificatus est inter te et uxorem pubertatis tuæ, quam tu despexisti. » Ergo peccatur contra legem, contra statutum et contra sacramentum Dei. Secundo peccat per proditionem, quia dereliquit virum. Apostolus I. *Cor.*, VII : « Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; » ideo etiam nec castitatem servare potest sine consensu viri; et ideo si mœchatur, proditionem committit, dum se ipsam alteri tradit, sicut servus dans se alteri domino. *Prov.*, II : « Reliquit ducem pubertatis suæ, et pacti Dei sui oblita est. » Tertio, per furti commissionem, quia ex alieno viro constituit sibi filios, et hoc maximum furtum est, quia totam hæreditatem dat alienis filiis. Et nota, quod ista deberet studere, quod filii intrarent religionem, vel aliquid aliud facerent, ita quod in bonis viri non succederent. Est ergo mulier mœchans, sacrilega, proditrix, furatrix.

Les maris, bien que quelquefois ils se flattent du contraire, ne pèchent pas moins que leurs épouses; trois raisons nous l'apprennent. La première, c'est l'égalité qui existe entre eux. Ce n'est pas l'homme en effet qui est maître de son corps, mais bien la femme, comme il est enseigné dans la première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Ce qui fait que relativement au mariage, il ne leur est permis de rien faire, sans leur consentement mutuel. » Dieu pour signifier cela ne forma pas la femme du pied ou de la tête de l'homme, mais bien d'une de ses côtes. C'est pour cela que le mariage n'eut d'état parfait que sous la loi du Christ. Le Juif en effet avoit plusieurs femmes, mais l'épouse n'avoit pas plusieurs maris, il n'y avoit par conséquent pas égalité.

L'homme pèche secondement à cause de sa force, parce que la passion propre des femmes, c'est la concupiscence. Saint Pierre dit dans sa première Epître, ch. III : « Et vous maris vivez avec vos femmes en toute sagesse, les traitant avec honneur comme le sexe le plus foible. » Il suit évidemment de là que si vous demandez de votre épouse ce que vous ne voulez pas lui garder, vous enfreignez la défense de la foi jurée.

L'homme, troisièmement, pèche en ceci à cause de son autorité. L'homme en effet est le chef de la femme, c'est ce qui fait que les femmes ne doivent pas parler dans l'Eglise, mais interroger leurs maris à la maison, comme il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, ch. XIV : « L'homme est donc chargé d'instruire sa femme, c'est pour cela que Dieu lui a donné ses commandements. » Mais le prêtre pèche plus que le laïque et l'évêque que le prêtre, parce que c'est à eux qu'il appartient d'instruire les autres. Par une raison semblable, l'homme, s'il commet l'adultère, enfreint la foi jurée, puisqu'il ne garde pas le précepte qu'il devoit observer. Que les épouses cependant fassent attention à ce que dit Jésus-Christ dans saint Mat-

Viri vero non peccant minus quam uxores, licet sibi quandoque blandiantur, quod patet ex tribus. Primo, ex æqualitate quam habet : « Nam vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier, » ut dicitur I. *Cor.*, VII. Et ideo neuter potest aliquid facere sine alterius consensu quantum ad matrimonium. Et ad hoc significandum Deus non de pede, vel capite, sed de costa mulierem formavit. Et ideo matrimonium nunquam statum perfectum habuit, nisi in lege Christi : quia Judæus unus plures habebat uxores, sed uxor non plures viros, et ideo non erat æqualitas. Secundo, ex viri fortitudine, quia propria passio mulierum est concupiscentia. I. *Petr.*, III : « Viri similiter cohabitantes secundum scientiam quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem. » Et ideo si petis ab uxore, quod tu non vis te servare, frangis fidem. Tertio, ex ejus authoritate, quia vir est caput mulieris; unde mulieres non debent loqui in Ecclesia, sed domi viros interrogare, ut dicitur I. *Cor.*, XIV. Est ergo vir doctor mulieris, et ideo Deus præceptum dedit viro. Magis autem peccat sacerdos quam laicus, et episcopus quam sacerdos, si non servant quæ debent, quia docere alios ad ipsos pertinet. A simili si vir mœchatur, frangit fidem non servando ea quæ debet. Sed tamen uxores attendant ad id quod Christus dicit, *Matth.*, XXIII : « Omnia quæcumque dixerit vobis, servate et facite,

thieu, ch. XXIII : « Tout ce qu'il vous aura dit, faites-le, gardez ce qu'il vous commande, ne faites pas ce que vous leur verrez pas faire. »

CHAPITRE XIV.

« Vous ne commettrez point l'adultère. » Dieu, comme nous l'avons dit, défend aux hommes et aux femmes l'adultère. Il importe de savoir, qu'il est quelques hommes qui, tout en croyant que l'adultère est un péché, n'admettent pas que la simple fornication soit un péché mortel. C'est contre eux que saint Paul dit, Epître aux Hébreux, ch. XIII : « Dieu jugera les fornicateurs et les adultères. » Et dans son Epître aux Corinthiens, ch. VI : « Ne vous y trompez pas, ni les fornicateurs, ni les adultères, ni les impudiques, ni les abominables ne posséderont le royaume de Dieu. » Mais personne n'est exclu du royaume de Dieu si ce n'est par le péché mortel; donc la fornication est un péché mortel. Mais, direz-vous peut-être, il n'y a pas de raison pour qu'il y ait un péché mortel, puisqu'il n'y a pas d'épouse qui livre son corps, comme dans l'adultère. Je dis que si ce n'est pas le corps d'une épouse qui est livré, c'est celui de Jésus-Christ, car ce corps qui est livré lui fut donné, consacré par le baptême. Si donc il n'est pas permis de faire injure à un époux, à plus forte raison ne peut-on pas en faire à Jésus-Christ. L'Apôtre dit dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VI : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ? Prenant donc les membres du Christ, en ferez-vous les membres d'une prostituée? A Dieu ne plaise. » Dire que la fornication simple n'est pas un péché mortel, c'est donc une hérésie.

Il est nécessaire de savoir que ce précepte ne prohibe pas seulement l'adultère, mais qu'il défend aussi toute corruption de la chair qui a lieu en dehors du mariage, celle-ci étant permise. Nous devons de plus savoir qu'il en est d'autres qui disent que les rapports du mari et

---

secundum opera vero eorum nolite facere. »

CAPUT XIV.

« Non mœchaberis. » Sicut dictum est, Deus tam viris quam mulieribus prohibuit adulterium. Sed sciendum, quod licet aliqui credant adulterium esse peccatum, tamen non credunt simplicem fornicationem esse peccatum mortale, contra quos Apostolus *Hebr.*, XIII : « Fornicatores et adulteros judicabit Deus. » I. *Cor.*, VI : « Nolite errare, neque fornicarii, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt; » à regno autem Dei non excluditur aliquis nisi per peccatum mortale : ergo est peccatum mortale. Sed forte dices : Non est ratio quare sit peccatum mortale, cum non detur corpus uxoris, sicut in adulterio. Dico quod si non detur corpus uxoris, datur tamen corpus Christi, quod sibi datum fuit et consecratum in baptismo. Si ergo nullus debet facere injuriam uxori, multo magis nec Christo. I. *Cor.*, VI : « Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi. Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? Absit. » Est ergo hæresis dicere fornicationem simplicem non esse peccatum mortale. Et ideo sciendum, quod in isto præcepto : « Non mœchaberis, » prohibetur non solum adulterium, sed omnis carnalis corruptio, præter eam quæ est matrimonii. Ulterius autem sciendum, quod alii dicunt commixtionem viri et uxoris non esse sine

de l'épouse n'ont pas lieu sans péché : cette assertion est hérétique. Saint Paul dit, Epître aux Hébreux, ch. XIII : « Que votre maison soit honorable en tout et votre couche sans souillure. » Une semblable union, quelquefois, non-seulement est exempte de péché, mais elle produit même les mérites de la vie éternelle pour ceux qui ont la charité ; quelquefois elle est accompagnée de péchés véniels, d'autres fois de péchés mortels. Lorsqu'elle a lieu dans l'intention d'avoir des enfants, alors elle est un acte de vertu ; quand au contraire elle n'a lieu que dans l'intention de remplir une dette, alors elle est un acte de justice. Si elle n'a lieu que pour satisfaire une passion, et qu'elle n'excède pas les limites du mariage, alors il y a péché véniel. Mais quand elle les excède, comme si elle pouvoit s'étendre à une autre, dès lors il y a péché mortel. Il est aussi nécessaire de savoir que l'adultère et la fornication sont défendus pour plusieurs raisons.

Premièrement, ils tuent l'ame. Il est dit au livre des Proverbes, ch. VI : « Celui qui est adultère, parce qu'il abandonne son cœur, perdra son ame. » Il est dit, à cause de l'abandon qu'il fait de son cœur ; ce qui arrive quand la chair domine l'esprit. Secondement, ils privent de la vie ; car d'après la loi, comme il est dit au Lévitique, ch. XX, et au Deutéronome, ch. XXII : « Celui qui agit de la sorte doit mourir. » De ce que quelquefois il arrive qu'il n'est pas puni corporellement, c'est pour son malheur, car la peine corporelle supportée avec patience sert à la rémission des péchés, il sera néanmoins puni ensuite dans la vie future.

Troisièmement, il faut que celui qui s'y livre dépense son bien. Saint Luc dit parlant de l'enfant prodigue, « qu'il a dépensé son bien vivant dans la luxure. » L'Ecclésiastique dit, ch. IX : « Ne livrez votre ame en aucune manière aux fornications, de peur de vous perdre vous et votre héritage. » Quatrièmement, ils avilissent les enfants. Il est dit

---

peccato, quod est hæreticum. Apostolus, *Hebr.*, XIII : « Sit honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus. » Talis autem conjunctio aliquando non solum sine peccato est, sed etiam est ad meritum vitæ æternæ habentibus charitatem ; aliquando est cum peccato veniali, aliquando cum mortali. Quando enim est cum intentione procreandæ prolis, tunc est opus virtutis ; quando autem cum intentione reddendi debitum, tunc est etiam opus justitiæ. Quando autem est causa exercendæ libidinis, tunc est cum veniali, quando scilicet non excedit limites matrimonii. Quando autem excedit, ut scilicet si posset, extenderet se ad aliam, tunc est mortale. Sciendum autem quod adulterium et fornicatio prohibentur propter multa. Primo enim perimit animam. *Prov.*, VI : « Qui adulter est propter cordis inopiam perdet animam suam. » Et dicit, propter cordis inopiam, quod est, quando caro dominatur spiritui. Secundo, privat vita : talis enim secundum legem debet mori, ut dicitur *Levit.*, XX, et *Deut.*, XXII. Et quod aliquando non puniatur corporaliter, est in malum suum, quia pœna corporalis, quæ cum patientia toleratur, est in remissionem peccatorum, punietur tamen postea in vita futura. Tertio consumit substantiam suam. Unde *Lucæ*, XV, de filio prodigo dicitur, quod « dissipavit substantiam suam vivendo luxuriose. » *Eccles.*, IX : « Ne des fornicariis animam tuam in ullo, ne perdas te et hæreditatem tuam. » Quarto, vilificat

au livre de la Sagesse, ch. III : « Les enfants des adultères seront détruits et la race qui viendra d'une couche souillée sera exterminée; si leur vie est longue, ils seront comptés pour rien, ils n'auront pas d'honneur. »

L'Apôtre dit dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Autrement vos enfants eussent été souillés, maintenant ils sont saints. » Ils n'ont même jamais d'honneur dans l'Eglise, si sans déshonneur ils peuvent y être reçus comme clercs. Cinquièmement, ils privent de tout honneur, spécialement les femmes. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. IX : « Toute femme qui est adultère sera foulée aux pieds comme la boue dans le chemin. » Il est dit de l'homme, au livre des Proverbes, ch. VI : « Il se ramassera la turpitude et l'ignominie, et son opprobre sera indélébile. » Saint Grégoire dit aussi que l'infamie des péchés charnels est plus grande que celle des péchés de l'esprit, mais que la faute l'est moins. La raison de ceci, c'est qu'il a cela de commun avec les animaux. Il dit, Psaume XLVIII : « L'homme, après avoir été mis en honneur, ne l'a pas compris, et il a été comparé aux animaux privés de raison, et il leur est devenu semblable. »

CHAPITRE XV.

Septième précepte de la loi.

« Vous ne volerez point. » Le Seigneur, dans sa loi, a surtout défendu de faire injure au prochain; et d'abord dans sa propre personne : « Vous ne tuerez point; » secondement, dans la personne qui lui est unie : « Vous ne commettrez point l'adultère; » troisièmement, dans ses biens : « Vous ne volerez point. » Il faut observer que, dans ce précepte, il est défendu de voler de quelque manière que ce soit. Le vol se commet, en effet, d'une foule de manières. Premièrement, en recevant secrètement; saint Matthieu dit, ch. XXIV : « Si le

---

prolem. *Sap.*, III : « Filii adulterorum in consummatione erunt, et ab iniquo toro semen exterminabitur, et siquidem longæ vitæ erunt, in nihilum computabuntur, et sine honore. » I. *Cor.*, VII : « Alioquin filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt. » Nunquam etiam habent honorem in Ecclesia, si clerici sine dedecore haberi possunt. Quinto, privat honore, et specialiter mulieres. *Eccles.*, IX : « Omnis mulier, quæ est fornicaria, quasi stercus in via conculcabitur. » Et de viro dicitur, *Prov.*, VI : « Turpitudinem et ignominiam congreget sibi, et opprobrium illius non delebitur. » Gregorius etiam dicit quod « peccata carnalia sunt majoris infamiæ et minoris culpæ quam spiritualia. » Et ratio hujus est, quia est commune cum bestiis. *Psal.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. »

CAPUT XV.

De septimo præcepto legis.

« Non furtum facies. » Dominus prohibuit principaliter in lege sua injuriam proximi, et primo injuriam in propriam personam, ibi : « Non occides; » secundo, in persona conjuncta, ibi : « Non mœchaberis; » tertio, in rebus, hic : « Non furtum facies. » Et sciendum, quod in hoc præcepto prohibetur omne male ablatum. Committitur enim furtum multis modis.

père de famille savoit à quelle heure doit venir le voleur, etc... » Ce genre de vol est blâmable, parce qu'il est une espèce de trahison. L'Ecclésiastique dit, ch. V : « La confusion couvre le voleur. » Le vol se commet, secondement, lorsqu'on enlève violemment un objet; et, dans ce cas, l'injure est plus grande. Job dit, ch. XXIV : « Ceux qui dépouillèrent les orphelins, leur firent violence. » Du nombre de ceux-ci sont les méchants princes et les mauvais rois. Sophonie dit, ch. III : « Ses princes sont au milieu de lui comme des lions rugissants, etc... » Ils agissent contre l'intention de Dieu, qui veut un règne juste, et qui dit, Prov., VIII : « Les rois règnent par moi, et c'est par moi que les législateurs établissent l'équité. » Ils font quelquefois ces choses par manière de vol, d'autres fois c'est la violence qu'ils emploient. Isaïe dit, ch. I : « Vos princes sont infidèles; » et ce qui suit immédiatement. Ils volent aussi quelquefois en faisant des lois qu'ils établissent dans leur intérêt particulier. Isaïe dit, ch. X : « Malheur à ceux qui font des lois iniques. » Saint Augustin dit aussi que toute donation mauvaise est un vol; ce qui lui fait ajouter : « Que sont les royaumes, si ce n'est des brigandages? »

Troisièmement, ne pas payer le salaire est aussi un vol. Il est écrit dans le Lévitique, ch. XIX : « Le salaire du mercenaire ne restera pas chez vous jusqu'au matin. » Par là, on entend que l'homme doit donner à chacun ce qui lui appartient, soit au prince, soit à l'évêque, soit au clerc, etc... L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. XIII : « Rendez à chacun ce qui lui est dû, le tribut à qui le tribut, l'impôt de même. » Il y a pour nous obligation de récompenser les rois qui nous conservent la paix.

On vole, quatrièmement, lorsqu'on commet la fraude dans les marchandises; c'est pour cela qu'il est dit au Deutéronome, ch. XXII : « Vous n'aurez pas de poids divers, etc...; » et dans le Lévitique,

---

Primo occulte accipiendo. *Matth.*, XXIV : « Si sciret paterfamilias qua hora fur venturus esset; » et hoc vituperabile est, quia est proditio quædam. *Ecclesiast.*, V : « Super furem enim est confusio. » Secundo, violenter auferendo : et hæc est major injuria. *Job*, XXIV : « Vim fecerunt, deprædantes pupillos. » Inter istos sunt mali principes et reges. *Sophon.*, III : « Principes ejus in medio ejus quasi leones rugientes, etc. » Isti enim faciunt contra intentionem Domini volentis justum regnum et dicentis, *Prov.*, VIII : « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. » Et aliquando talia faciunt per modum furti. Aliquando per violentiam. *Esaiæ*, I : « Principes tui infideles, » et cætera quæ sequuntur. Aliquando condendo leges et statuendo ad lucrandum tantum. *Esaiæ*, X : « Væ qui condunt leges iniquas. » Et Augustinus dicit. quod « omnis mala donatio furtum est. » Unde dicit : « Quid regna nisi latrocinia? » Tertio, mercedem non solvendo. *Levitic.*, XIX : « Non morabitur opus mercenarii apud te usque mane; » et hoc intelligitur quod homo cuilibet dare debet quod suum est, sive principi, sive prælato, sive clerico, etc. *Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal. » Tenemur enim regibus custodientibus pacem nostram dare mercedem. Quarto fraudem in mercationibus committendo, unde dicitur *Deuter.*, XXII : « Non habebis in sacculo diversa pondera, » et ex *Levitic.*, XIX : « Nolite facere ini-

ch. XIX : « Faites qu'il n'y ait rien d'inique dans les jugements, dans la règle, dans les poids, les mesures; que la balance soit juste, les poids égaux, le boisseau juste et le sextain égal. » Il est dit au livre des Proverbes, ch. XX : « C'est une abomination, devant Dieu, que d'avoir deux poids et une balance fausse. » Ceci est aussi contre les hôteliers qui mêlent l'eau au vin. L'usure est aussi défendue par ce que nous venons de voir. Il est écrit, Psaume XIV : « Quel est celui, Seigneur, qui habitera dans vos tabernacles? etc... » Et plus loin : « Celui qui n'a pas prêté son argent à usure, etc... » Ces paroles sont encore contre les changeurs et les marchands de draps et d'autres denrées, qui trompent souvent. Mais, direz-vous peut-être, pourquoi ne puis-je pas donner mon argent aux mêmes conditions qu'un cheval, qu'une maison? Il y a péché, devons-nous dire, toutes les fois que la même chose est vendue deux fois. Mais, dans une maison, il y a deux choses, à savoir, la substance et l'usage. Autre chose est avoir une maison, autre chose est s'en servir; ce qui fait que je puis en vendre séparément l'usage, sans vendre la maison : il en est de même pour toutes les choses de ce genre. De là, s'il est des objets qui n'aient de consistance que dans l'usage que nous en faisons, et que s'en servir soit les dissiper, il ne peut pas en être d'eux comme de la maison. Mais nous ne pouvons pas nous servir de l'argent sans le dissiper, ni du grain sans le consommer; ce qui fait que si on en vend l'usage, on le vend deux fois.

Cinquièmement, on pèche encore contre ce précepte, en achetant les dignités soit temporelles, soit spirituelles. Job dit, touchant le premier point, ch. XX : « Les richesses qu'il a dévorées, il les vomira, et Dieu les lui arrachera du ventre. » Tous les tyrans qui tiennent de la violence les royaumes, les provinces, les fiefs, sont des voleurs; ils sont tenus à la restitution. Saint Jean dit, à l'égard du second, ch. X : « En vérité, en vérité je vous le dis, celui qui n'entre pas par la porte

---

quum aliquid in judicio, in regula, in pondere, in mensura. Statera justa, et æqua sint pondera, justus modius, æquusque sextarius. » *Prov.*, XX : « Abominatio est apud Deum pondus et pondus, statera dolosa non est bona. » Hoc est etiam contra caupones, qui miscent aquam vino. In hoc etiam prohibetur usura. *Psalm.* XIV : « *Quis habitabit in tabernaculo tuo, etc.* » Et post : « Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, etc. » Hoc est etiam contra campsores, qui multas falsitates committunt, et contra venditores pannorum, et aliarum rerum. Sed dices forsitan : Quare non possum dare pecuniam sicut equum, vel domum? Dicendum, quod in illis est peccatum, quæ bis venduntur : in domo autem sunt duo, scilicet substantia et usus. Aliud autem est habere *domum, et aliud* uti domo : unde separatim possum usum vendere sine domus venditione, et ita in omnibus hujusmodi. Unde si aliqua sunt quæ consistant in ipso usu tantum, et usus eorum est distractio, non potest fieri id, quod de domo. Denariis enim utimur distrahendo, et frumento consumendo, et ideo si usum vendis, bis vendis. Quinto dignitates emendo, sive temporales sive spirituales. De primo, *Job*, XX : « Divitias quas devoravit, evomet, et de ventre illius extrahet eas Deus. » Omnes enim tyranni qui vi tenent regna, vel provinciam, vel feudum, fures sunt, et omnes tenentur ad restitutionem. De secundo, *Joan.*, X :

dans la bergerie, mais qui y entre de toute autre manière, est un voleur et un brigand. » C'est pour cela que les simoniaques sont des voleurs.

CHAPITRE XVI.

« Vous ne volerez point. » Ce précepte, comme il a été dit, défend de prendre injustement quelque chose que ce soit ; ce à quoi nous portent plusieurs raisons. La première se tire de la gravité même du péché, qui est en effet assimilé à l'homicide. L'Ecclésiastique dit : « Le pain des pauvres est leur vie, celui qui le leur enlève est un homme de sang, » ch. XXXIV. Il ajoute encore au même endroit : « Celui qui verse le sang et celui qui vole le mercenaire, sont frères. »

La seconde raison se tire du danger même qu'occasionne ce péché. Il n'y a pas, en effet, d'autre péché aussi dangereux que celui-là : aucun péché n'est, en effet, remis sans satisfaction et sans pénitence. L'homme se repent bientôt de tous ses péchés, comme cela est évident pour l'homicide, dès que la colère est apaisée, et pour la fornication, lorsque la passion de la concupiscence s'est calmée ; il en est ainsi des autres péchés. Pour ce qui est du vol, bien qu'il arrive quelquefois à l'homme de s'en repentir, difficilement il y satisfait, surtout parce qu'il n'est pas seulement tenu de le faire pour ce qu'il a pris, mais encore pour le dommage qu'il a causé au propriétaire de l'objet volé ; il est, de plus, obligé d'en faire pénitence. C'est ce qui fait dire au prophète Habacuc : « Malheur à celui qui accumule ce qui ne lui appartient pas. Jusqu'à quand entasse-t-il contre lui une fange épaisse ? » On dit une fange épaisse, parce que l'homme difficilement en sort.

La troisième raison se tire de l'inutilité des richesses que nous procure ce péché. Elles ne servent en effet, même spirituellement, de rien, car l'auteur des Proverbes dit : « Les trésors de l'impiété ne

---

« Amen, amen dico vobis, qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro, » et ideo simoniaci fures sunt.

CAPUT XVI.

« Non furtum facies, etc. » Hoc præceptum, sicut dictum est, prohibet omne male ablatum, et debent nos inducere multæ rationes ad hoc cavendum. Prima, sumitur ex gravitate : assimilatur enim hoc peccatum homicidio. *Eccles.*, XXXIV : « Panis egentium vita pauperis est, qui defraudat illum, vir sanguinis est. » Et iterum ibidem : « Qui effundit sanguinem et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt. » Secunda, ex periculi qualitate : nullum enim peccatum est ita periculosum, nullum enim peccatum remittitur sine satisfactione et pœnitentia. De omnibus cito pœnitet quis, sicut patet de homicidio cessante ira, ita et de fornicatione cessante passione concupiscentiæ, et sic de aliis. De hoc autem peccato licet aliquando pœniteat quis ; non tamen de facili satisfacit, et maxime cum non solum teneatur id quod accepit, sed etiam de damno quod fecit patrono ex hoc, et cum hoc etiam tenetur facere pœnitentiam de peccato. Ideo dicitur, *Habac.*, II : « Væ ei qui multiplicat non sua. Usquequo et aggravat contra se densum lutum. » Densum lutum dicit, quod non de facili homo egreditur. Tertio, ex talium inutilitate : non enim sunt utilia, neque spiritualiter. *Prov.*, X : « Nil proderunt thesauri impietatis. » Ii-

servent de rien, » ch. X. Les richesses sont spirituellement utiles, quand on les emploie à faire l'aumône ou à offrir des sacrifices. Il est dit au livre des Proverbes, ch. XIII : « Les richesses de l'homme servent à la rédemption de son ame. » Mais Isaïe dit, en parlant de celles qui n'appartiennent pas, ch. LXI : « Je suis le Seigneur qui aime la justice et qui hait la rapine dans l'holocauste. » L'Ecclésiastique dit, ch. XXIV : « Celui qui offre en sacrifice le bien du pauvre, est comme celui qui immole un enfant en présence de son père. » Temporellement même elles ne sont pas utiles, car elles sont de courte durée. Habacuc dit, ch. II : « Malheur à celui qui amasse par avarice, c'est pour la perte de sa maison, pensant se délivrer du mal, etc... » On lit dans les Proverbes, ch. XXVIII : « Celui qui amasse des richesses par l'usure et les gros intérêts, le fait pour celui qui sera libéral envers les pauvres. » On lit encore, ch. XIII : « Le bien du pécheur est réservé au juste. »

La quatrième raison se tire de ce que les richesses ainsi acquises sont singulièrement nuisibles : elles font perdre tout le reste. Elles sont semblables à un feu de paille comparé à un autre. Job dit, ch. XV : « Le feu a dévoré les tentes de ceux qui reçoivent volontiers des récompenses. » Sachez aussi qu'un tel homme ne perd pas seulement son ame, mais qu'il perd encore celle de ses enfants, parce qu'ils sont tenus à la restitution.

CHAPITRE XVII.

Huitième précepte de la loi.

« Vous ne porterez pas faux témoignage contre votre prochain. » Le Seigneur a déjà défendu de faire aucune espèce d'injure au prochain par action; maintenant il nous commande de ne lui en faire aucune par parole, et c'est le précepte dont il s'agit ici : « Vous ne porterez pas faux témoignage, etc... » On peut porter faux témoignage

---

vitiæ enim spiritualiter prosunt ad eleemosynas et sacrificia. *Prov.*, XIII : « Redemptio animæ viri divitiæ suæ; » sed de non propriis dicitur *Esaiæ*, LXI : « Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum. » *Ecclesiast.*, XXXIV : « Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui. » Nec temporaliter, quia parum durant. *Habac.*, II : « Væ qui congregat avaritiam in malum domui suæ, et liberari se putat de manu mali, etc. » *Prov.*, XXVIII : « Qui coacervat divitias usuris, et fœnore liberali in pauperes congregat eas. » *Prov.*, XIII : « Custoditur justo substantia peccatoris. » Quarto, ex nocumenti singularitate : faciunt enim perdere alia. Sunt enim sicut ignis paleis aliis commistus. *Job*, XV : « Ignis devoravit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt. » Scias insuper quod talis non solum suam amittit animam, sed etiam filiorum, quia illi tenentur reddere.

CAPUT XVII.

De octavo præcepto legis.

« Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium. » Prohibuit jam Dominus, quod nullus injurietur proximo suo opere, nunc autem præcipit quod non injurietur verbo, et hoc est : « Non lo-

de deux manières : en jugement, ou dans la conversation ordinaire. Dans le jugement, il est possible de le faire de trois manières, vu qu'il y a trois personnes qui peuvent transgresser ce précepte. La première est celle qui accuse à faux. Il est écrit dans le Lévitique, ch. XIX : « Vous ne serez ni accusateur, ni délateur parmi le peuple ; » et notez que comme vous ne devez pas dire de mensonge, vous ne devez pas non plus taire la vérité. Saint Matthieu dit, ch. XVIII : « Si votre frère a péché contre vous, allez, reprenez-le. » La seconde personne qui le transgresse, est celle qui ment en rendant témoignage. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XIX : « Le faux témoin ne restera pas impuni. » Ce précepte renferme les précédents, parce que celui qui le viole est tantôt homicide, tantôt voleur. Il faut leur infliger le châtiment dont il est parlé dans le Deutéronome, ch. XIX : « Lorsque cherchant avec le plus grand soin, ils auront trouvé un faux témoin qui a menti contre son frère, qu'ils lui rendent ce qu'il avoit l'intention de lui faire. Vous n'aurez aucune pitié pour lui, mais vous exigerez ame pour ame, c'est-à-dire, vie pour vie, dent pour dent, œil pour œil, main pour main, pied pour pied. » On lit dans les Proverbes, ch. XXV : « Celui qui porte faux témoignage contre son frère, est semblable à un trait, un glaive, une flèche acérée. » Le juge, quand il juge mal, est la troisième personne qui transgresse ce précepte. Il est écrit dans le Lévitique, ch. XIX : « Vous ne jugerez pas injustement. Ne faites pas attention à la personne du pauvre, ne cherchez pas non plus à honorer la présence du riche, jugez justement votre prochain. »

Dans la conversation ordinaire, il est cinq espèces de personnes qui quelquefois pèchent contre ce précepte. Ce sont d'abord les détracteurs. L'Apôtre dit, dans son Epître aux Romains, ch. I : « Les détracteurs sont odieux au Seigneur. » Il dit qu'ils sont odieux au Seigneur

---

quaris, etc. » Hoc autem potest esse dupliciter, vel in judicio, vel in communi locutione. In judicio autem tribus modis, secundum quod tres personæ possunt facere contra hoc præceptum. Prima persona scilicet accusantis falso. *Levit.*, XIX : « Non eris criminator, nec susurro in populis. » Et nota quod sicut non debes dicere falsum ita non debes tacere verum. *Matth.*, XVIII : « Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum. » Item, personæ testificantis mentiendo. *Prov.*, XIX : « Testis falsus non erit impunitus ; » hoc enim præceptum includit omnia præcedentia, quia aliquando talis est homicida, aliquando fur, etc. Debent autem isti puniri pœna, de qua dicitur *Deuter.*, XIX : « Cum diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit. Non misereberis ejus, sed animam, id est, vitam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges. » Et *Prov.*, XXV : « Jaculum, et gladius, et sagitta acuta homo qui loquitur contra proximum suum falsum testimonium. » Item, persona judicis male sententiando. *Lev.*, XIX : « Non injuste judicabis. Non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis. Juste judica proximo tuo. » In communi locutione peccant aliquando contra hoc præceptum quinque genera hominum, scilicet detractores. *Rom.*, I : « Detractores Deo odibiles. » Dicit enim Deo odibiles, quia nihil est ita charum

gneur, parce que, en effet, l'homme n'a rien de plus cher que sa réputation. L'Ecclésiastique dit, ch. VII : « Une bonne réputation vaut mieux que les parfums les plus précieux. » On lit dans les Proverbes, ch. XXII : « Un nom honorable vaut mieux que de grandes richesses. » Mais les détracteurs enlèvent tout cela. L'Ecclésiastique dit, ch. X : « Si le serpent mord en silence, il n'y a pas plus de méchanceté en lui que dans celui qui discrédite. » C'est pour cela que s'ils ne réparent pas le mal qu'ils ont fait à la réputation du prochain, il leur est impossible d'être sauvés. Il en est de même de celui qui volontiers écoute les détracteurs. L'Ecclésiastique dit, ch. XXVIII : « Fermez vos oreilles comme avec des épines, n'écoutez jamais la langue méchante, faites comme une porte à votre bouche, mettez en quelque sorte des serrures à vos oreilles. » L'homme, non-seulement ne doit pas écouter avec plaisir de tels gens, mais il doit de plus leur montrer un visage triste et affecté. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXV : « Comme l'aquilon dissipe les nuages pluvieux, de même un visage triste arrête la langue du détracteur. » Les délateurs, c'est-à-dire ceux qui rapportent tout ce qu'ils entendent, pèchent aussi contre ce précepte. L'auteur des Proverbes dit, ch. VI : « Il y a six espèces d'hommes que hait le Seigneur, et son ame déteste la septième. » C'est celui qui sème la discorde parmi ses frères. L'Ecclésiastique dit, ch. XXVIII : « Le délateur et l'homme à double langue sont maudits. » C'est lui, en effet, qui a troublé la paix qui régnoit entre plusieurs personnes, et il a été cause de ce qui s'en est suivi. Pèchent encore de la même manière les flatteurs, c'est-à-dire les adulateurs. Il est dit, Isaie X : « On loue le pécheur dans ses désirs, et on bénit l'injuste. » Isaïe dit, ch. III : « Mon peuple, ceux qui te disent bienheureux, sont ceux même qui te trompent. » Il est dit, Psaume CXL : « Le juste me reprendra dans sa miséricorde, il me blâmera, mais l'huile du pécheur ne servira pas à parfumer ma tête. » Pèchent aussi contre ce précepte

---

homini sicut fama. *Eccles.,* VII : « Melius est nomen bonum, quam unguenta pretiosa. » *Prov.,* XXII : « Melius est nomen bonum, quam divitiæ multæ. » Detractores autem auferunt hoc. *Eccles.,* X : « Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit. » Unde si famam non restituant, salvari non possunt. Item qui detractores libenter audit. *Ecclesiast.,* XXVIII : « Sepi aures tuas spinis, et linguam nequam noli audire, et ori tuo fac ostia et seras auribus tuis. » Non debet autem homo tales libenter audire, quinimo debet detrahenti ostendere vultum tristem et torvum. *Prov.,* XXV : « Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem. » Item, susurratores, qui scilicet recitant quidquid audiunt. *Prov.,* VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus » scilicet eum qui seminat inter fratres discordias. *Eccles.,* XXVIII : « Susurro et bilinguis maledictus. Multos enim turbavit pacem habentes, » et multa quæ sequuntur. Item blanditores, id est, adulatores. *Esaiæ,* X : Laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur. » *Esaiæ,* III : « Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt. » *Psalm.* CXL : « Corripiet me justus in misericordia, et increpabit me : oleum autem peccatoris non impinguet caput meum. » Item murmuratores, et hoc maxime abundat in subditis. I. *Cor.,* X : « Neque

ceux qui murmurent, et c'est une chose commune parmi ceux qui sont soumis aux autres. L'Apôtre dit, première Epître aux Corinthiens, ch. X : « Ne murmurez pas, etc... » On lit dans le livre de la Sagesse, ch. I : « Gardez-vous de murmurer, parce que cela ne sert de rien. » Dans celui des Proverbes, ch. XXV : « La patience adoucira le maître, et la langue soumise arrêtera la dureté. »

CHAPITRE XVIII.

« Ne faites pas de mensonges. » Cette défense embrasse toutes les espèces de mensonges. L'Ecclésiastique dit, ch. VII : « Gardez-vous de faire aucun mensonge. » L'habitude du mensonge est, en effet, mauvaise, et cela pour quatre raisons. La première, c'est qu'il assimile aux démons. Le menteur devient par le fait le fils du diable. On connoît au langage d'un homme quel est son pays et sa patrie. « Car votre langage vous a fait connoître, » dit saint Matthieu, ch. XXIV. De même il est des hommes qui sont du genre du diable, et on les appelle ses enfants ; ce sont ceux qui disent le mensonge, parce que le « diable est menteur et père du mensonge, » comme le dit saint Jean, ch. VIII. Il a menti lui-même. On lit dans la Genèse, ch. III : « Point du tout, vous ne mourez pas, etc.... » Il en est d'autres qui sont les enfants de Dieu, parce qu'ils disent la vérité, et que Dieu est la vérité.

La seconde, c'est qu'il détruit la société. Les hommes, en effet, vivent en société ; mais la chose ne seroit pas possible, si tous ne disoient pas en même temps la vérité. L'Apôtre, dans son Epître aux Ephésiens, ch. IV, dit : « Renonçant au mensonge, dites la vérité, lorsque vous parlez avec votre prochain, car nous sommes ensemble les membres d'un même corps. »

La troisième, c'est parce qu'il détruit la réputation. Car, comme dit l'Ecclésiastique, ch. XXXIV, on ne croit pas celui qui est accou-

---

murmuraveritis, etc. » *Sap.*, I : « Custodite vos à murmuratione, quæ nihil prodest. » *Prov.*, XXV : « Patientia lenietur princeps, et lingua mollis constringet duritiem. »

CAPUT XVIII.

« Non loquaris, etc. » In hac prohibitione prohibetur omne mendacium. *Eccles.*, VII : « Noli velle mentiri omne mendacium ; assiduitas enim illius non est bona, » et hoc propter quatuor. Primo, propter diaboli assimilationem. Talis enim efficitur diaboli filius. Nam homo ex verbis suis cognoscitur de qua regione et patria sit. « Nam et loquela tua manifestum te facit, » ut dicitur *Matth.*, XXVI. Item homines quidam sunt de genere diaboli, et dicuntur diaboli filii, qui scilicet loquuntur mendacium ; quia « diabolus mendax est et pater ejus, » ut dicitur *Joann.*, VIII. Ipse enim mentitus est, *Genes.*, III : « Nequaquam moriemini, etc. » Quidam vero filii Dei, quia scilicet veritatem loquuntur, quia Deus veritas est. Secundo, propter societatis dissolutionem. Homines enim simul vivunt, quod esse non posset, si simul verum non dicerent. Apostolus, *Ephes.*, IV : « Deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo, quoniam sumus invicem membra. » Tertio propter famæ amissionem : qui enim assuescit mendaciis, non creditur sibi, etiamsi verum dicat. *Eccles.*, XXXIV :

tumé à dire le mensonge, même quand il dit la vérité. « Quelle chose sera purifiée par celui qui est souillé? Quelle vérité dira le menteur? »

La quatrième, c'est qu'il perd l'ame. Le menteur tue son ame. Sag., I : « La bouche qui ment tue l'ame. » Ps. V : « Vous perdrez tous ceux qui disent le mensonge. » D'après cela, il est évident que le mensonge est un péché mortel. Il faut aussi noter que dans les mensonges, il y a quelque chose de mortel et quelque chose de véniel. Mentir sur les choses de foi, c'est assurément un péché mortel, et ceci concerne les prélats, les magistrats et les prédicateurs. Ce genre de mensonges est plus grave que les autres; saint Pierre dit, Ep. 1, ch. II : « Il y aura parmi vous des docteurs de mensonge qui introduiront des sectes de perdition. » Il en est aussi qui tiennent un semblable langage, afin de passer pour savants. Isaïe dit, ch. LVII : « Sur qui avez-vous pleuré, sur qui avez-vous ouvert la bouche, sur qui avez-vous parlé, n'êtes-vous pas les enfants du crime, une race de mensonge? » Il en est aussi qui mentent pour la perte du prochain. Saint Paul, dans son Epître aux Colossiens, dit : « Ne mentez pas. » Ces deux espèces de mensonge sont mortels. Il en est d'autres qui mentent pour eux-mêmes, et ils le font de plusieurs manières. Quelquefois on ment par humilité, on en trouve des exemples dans la confession. C'est de ce genre de mensonge que parle saint Augustin, quand il dit que, « comme l'homme doit prendre garde de dire ce qu'il a fait, de même il doit éviter de dire ce qu'il n'a pas fait. » Job dit, ch. III : « Est-ce que le Seigneur a besoin de mensonges? » L'Ecclésiastique dit, ch. XIX : « Il en est qui s'humilient d'une manière coupable, car leurs cœurs sont pleins de ruse; il en est aussi d'injustes qui se soumettent avec affectation, abusent de l'humilité. » Il en est aussi quelques-uns qui mentent par une pudeur légère; à savoir, lorsqu'ils croient dire la vérité, et que cependant ils disent le

---

« Ab immundo quid mundabitur? et à mendace quid verum dicetur? » Quarto propter animæ perditionem : occidit enim homo mendax animam suam. *Sap.*, I : « Os quod mentitur occidit animam. » *Psalm.* V : « Perdes omnes qui loquuntur mendacium, » unde patet quod est peccatum mortale : unde advertas, quia ipsorum mendaciorum quoddam est mortale, quoddam veniale. Mortale autem est mentiri in his quæ sunt fidei, quod pertinet ad prælatos. magistros et prædicatores. Et hoc est gravius omnibus aliis speciebus mendacii. II. *Petr.*, II : « In vobis erunt magistri mendaces, qui introducent sectas perditionis. » Et aliqui aliquando talia dicunt, ut videantur scire. *Esai.*, LVII : « Super quem luxistis, super quem dilatastis os et ejecistis linguam. Numquid non vos filii scelesti, semen mendax? » Item aliquando mentiuntur aliqui in damnum proximi. *Coloss.*, III : « Nolite mentiri, et hæc duo mendacia mortalia sunt. » Aliqui autem mentiuntur pro seipsis, et hoc multipliciter. Aliquando ex humilitate, et hoc in confessione quandoque, de quo ait Augustinus : « Sicut cavendum est ne homo taceat quod fecit, ita ne dicat quod non fecit. » *Job*, XIII : « Numquid Deus indiget vestro mendacio? » *Eccles.*, XIX : « Est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo : et est justus qui se nimium submittit à multa humilitate. » Aliqui ex verecundiæ levitate, cum scilicet quis credit verum dicere, et dicit falsum, et hoc advertens verecundatur re-

mensonge, le reconnoissant ensuite, ils ont honte de se rétracter. L'Ecclésiastique dit, ch. XL : « Ne contredites en rien la vérité, et ne vous laissez pas intimider par le mensonge d'ignorance. » Il en est d'autres qui pèchent de la sorte dans leur intérêt, voulant acquérir une chose quelconque, ou échapper à une autre. Isaïe dit, chap. XXVIII : « Nous avons mis notre espérance dans le mensonge, et il nous a protégé. » Il est écrit au livre des Proverbes, ch. X : « Celui qui s'appuie sur le mensonge, s'alimente de vents. » Il en est encore qui mentent dans l'intérêt d'autrui; comme lorsqu'ils veulent délivrer quelqu'un de la mort, d'un danger, ou d'un dommage quelconque. « Nous devons, comme nous l'enseigne saint Augustin, éviter toutes ces choses. » Il est écrit dans l'Ecclésiaste, ch. V : « Vous ne prendrez pas une face contre votre face, ni le mensonge contre votre ame. » Il en est aussi qui pèchent sur ce point par jeu. Il faut l'éviter, de peur que l'habitude ne conduise au mensonge mortel. L'auteur du livre de la Sagesse dit, ch. IV : « La fascination du badinage obscurcit les bonnes actions. »

CHAPITRE XIX.

Neuvième précepte de la loi.

« Vous ne convoiterez pas le bien d'autrui. » La différence qui existe entre la loi divine et la loi humaine, c'est que la dernière juge les actes et les faits, pendant que la première, non contente de juger ceux-ci, juge encore les pensées. La raison de cette différence vient de ce que la loi humaine est l'œuvre des hommes qui ne jugent que ce qui paroît extérieurement; la loi divine, au contraire, vient de Dieu, qui voit et les choses extérieures et les intérieures. Il est écrit, Psaume LXXII : « Dieu de mon cœur; » dans le premier livre des Rois, ch. XVI : « L'homme ne voit que les choses extérieures, mais Dieu voit le cœur à découvert. » Nous avons parlé des préceptes qui concernent les actes, nous allons parler de celui qui règle les pensées.

---

tractare. *Eccles.*, IV : « Non contradicas verbo veritatis ullo modo, et de mendacio ineruditionis confundere. » Aliqui ex utilitate, quando volunt aliquid adipisci vel ab aliquo evadere. *Esai.*, XXVIII : « Posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus. » *Prov.*, X : « Qui nititur mendaciis, hic pascit ventos. » Aliqui propter alterius commodum, quando scilicet volunt aliquem a morte, vel periculo, vel damno aliquo liberare. Et hoc cavendum est, sicut dicit Augustinus. *Eccles.*, V : « Non accipies faciem adversus faciem tuam, nec adversus animam tuam mendacium. » Aliqui propter ludum, et hoc cavendum ne propter consuetudinem ducat ad mortale. *Sap.*, IV : « Fascinatio nugacitatis obscurat bona. »

CAPUT XIX.

De nono præcepto legis.

« Non concupisces rem proximi tui. » Hæc est differentia inter legem divinam et mundanam, quia lex mundana judicat facta et dicta, divina autem non hæc tantum, sed etiam cogitata. Et ratio hujus, quia illa est per homines, qui judicant ea quæ apparent exterius, sed divina est à Deo, qui exterius interiusque conspicit. *Psalm.* LXXII : « Deus cordis mei; » I. *Reg.*, XVI : « Homo videt quæ foris sunt, Deus autem intuetur cor. » Dictum est

En Dieu, la volonté est réputée pour le fait. C'est pour cela que par ce précepte, « vous ne convoiterez pas, etc.., » il nous est ordonné non-seulement de ne pas prendre en réalité le bien d'autrui, mais il ne nous est pas même permis de le convoiter, et cela pour plusieurs raisons.

La première se tire de l'étendue de la concupiscence; elle est, en effet, pour ainsi dire, infinie. Mais l'homme sage, quel qu'il soit, doit tendre vers une fin quelconque; bien plus, il ne doit même y avoir personne qui marche par une voie infinie. L'Ecclésiastique dit, ch. V : « L'avare ne sera jamais rassasié de richesses. » Isaïe dit, ch. V : « Malheur à vous qui joignez une maison à une maison, et qui ajoutez un champ à un champ. » La raison pour laquelle la concupiscence ne sera jamais rassasiée, c'est que le cœur de l'homme a été fait pour recevoir Dieu. Ce qui fait dire à saint Augustin, dans le premier livre de ses Confessions : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, c'est pour cela que notre cœur est agité jusqu'à ce qu'il repose en vous. » Donc ce qui est plus petit que Dieu ne peut pas l'emplir. Il est écrit, Psaume CII : « C'est lui qui remplit vos désirs dans le bien. »

La seconde vient de ce que la convoitise ne laisse pas de repos, chose souverainement désirable. Les hommes cupides sont, en effet, soucieux d'acquérir ce qu'ils n'ont pas, et de garder ce qu'ils ont déjà. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. V : « L'abondance du riche ne le laisse pas dormir; » dans saint Matthieu, chapitre VI : « Où est votre trésor, là est votre cœur. » C'est pour cela, dit saint Grégoire, que Jésus-Christ, dans saint Luc, assimile les richesses à des épines.

La troisième vient de ce qu'elle rend inutiles les richesses. Elle fait, en effet, que les richesses ne sont utiles ni à soi, ni aux autres; ceux qui les possèdent ainsi, ne s'en servent que pour les conserver.

---

autem de præceptis quæ pertinent ad dicta et facta, nunc ergo dicendum est de cogitatis. Nam apud Deum voluntas pro facto reputatur : unde : « Non concupisces, » id est, non solum non auferas facto, sed nec etiam rem proximi tui concupisces, et hoc propter multa. Primo propter concupiscentiæ infinitatem : concupiscentia enim quid infinitum est. Quilibet autem sapiens debet intendere finem aliquem, imo nullus debet ire per viam infinitam. *Eccles.*, V : « Avarus non implebitur pecunia. » *Esai.*, V : « Væ qui conjungitis domum ad domum, et agrum agro copulatis. » Et quod concupiscentia nunquam satietur, ratio est, quia cor hominis factum est ad recipiendum Deum. Unde Augustinus in I. *Confess.* : « Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. » Id ergo quod minus Deo est, ipsum implere non potest. *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium tuum. » Secundo, quia aufert quietem, quæ multum est delectabilis. Semper enim cupidi solliciti sunt acquirere non habita, et habita custodire. *Ecclesiast.*, V : « Saturitas divitis non sinit eum dormire. » *Matth.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, » et ideo Christus *Luc.*, VIII : « Divitias spinis assimilavit, » ut dicit Gregorius. Tertio, quia causat in divinis inutilitatem, facit enim divitias esse non utiles nec sibi, nec aliis, non enim utuntur eis nisi conservando. *Eccl.*, XIV : « Viro

L'Ecclésiastique dit, ch. XIV : « Le bien, pour l'homme tenace, est sans avantage. »

La quatrième raison qui doit nous la faire faire, c'est qu'elle détruit l'équité de la justice. Il est écrit dans l'Exode, ch. XXIII : « Ne recevez aucun présent; ce sont eux qui aveuglent les hommes prudents et qui anéantissent les paroles des hommes justes. » Il y est encore dit, ch. XXXI : « Celui qui aime l'or ne sera pas justifié. »

Cinquièmement, parce qu'elle tue la charité envers Dieu et le prochain. D'après saint Augustin, plus quelqu'un a de charité, moins il a de cupidité; au contraire, plus il a de cupidité, etc... Que l'or ne fasse mépriser ni votre frère, qui doit vous être cher, ni l'amour que vous devez à Dieu; car, « comme on ne peut pas servir deux maîtres, de même on ne peut servir Dieu et Mammon, » comme le dit saint Matthieu, ch. VI.

Il faut, sixièmement, l'éviter, parce qu'elle produit toute espèce d'iniquités. Suivant l'Apôtre, « elle est la source de tous les maux, » I. Timoth., ch. VI. Par conséquent, si elle est enracinée dans le cœur, elle produit l'homicide, le vol et tous les maux. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, dans sa lettre à Timothée, ch. VI : « Ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation, dans les filets du démon, dans les désirs inutiles et nuisibles qui plongent l'homme dans sa perte et la trahison. » La cupidité est donc la source de tous les maux. Et notez que la cupidité est péché mortel toutes les fois que, sans raison, on convoite le bien du prochain; mais s'il y a des raisons, alors il n'y a que péché véniel.

CHAPITRE XX.

Dixième précepte de la loi.

« Vous ne désirerez point l'épouse de votre prochain. » Le bienheureux Jean dit dans sa première Epître canonique, ch. II, que

---

cupido et tenaci sine ratione est substantia. » Quarto, quia tollit justitiæ æquitatem, *Exod.*, XXIII : « Ne accipias munera, quæ etiam excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum. » *Eccl.*, XXXI : « Qui aurum diligit, non justificabitur. » Quinto, quia necat charitatem Dei, et proximi, quia secundum Augustinum quanto magis habet quis de charitate, tanto minus de cupiditate, et e converso. *Eccl.*, VII : « Neque fratrem clarissimum auro spreveris, et charitatem Dei, quia sicut nemo potest duobus dominis servire, ita neque Deo et mammonæ, » ut dicitur *Matth.*, VI. Sexto, quia producit omnem iniquitatem : « Est enim radix omnium malorum, » secundum Apostolum, ut dicitur I. *Timoth.*, VI. Et ideo si in corde radicata est, et homicidium, et furtum, et omnia mala operatur : et ideo dicit Apostolus I. *Timoth.*, VI : « Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli, et desideria multa inutilia et nociva, quæ mergunt homines in interitum et proditionem. » Radix enim omnium malorum est cupiditas. Et nota, quod cupiditas tunc est peccatum mortale, quando sine ratione concupiscitur res proximi, sed quando rationabiliter, veniale.

CAPUT XX.

De decimo præcepto legis.

« Non desiderabis uxorem proximi tui. »

« tout ce qui existe dans le monde est concupiscence de la chair, des yeux, et orgueil de la vie; » de là, tout ce qui est désirable est renfermé dans ces trois choses. Ce précepte, comme on le comprend, nous en défend deux choses : « Vous ne convoiterez point la maison de votre prochain. » Par ce mot de maison, on comprend la grandeur de l'avarice. On lit, Psaume CXI : « Sa gloire et ses richesses sont dans sa maison. » Celui qui convoite la maison, désire aussi les dignités et les richesses; ce qui fait qu'après ce précepte : « Vous ne convoiterez pas, etc..., » on place cet autre, par lequel est prohibée la concupiscence de la chair : « Vous ne désirerez pas, dit-il, etc... » Il importe de savoir qu'après le péché, à cause de la corruption qui en fut la conséquence, personne, si ce n'est le Christ et la glorieuse Vierge, n'échappa à la concupiscence. Et toutes les fois qu'elle est présente, elle existe avec le péché ou véniel, ou mortel, lorsqu'elle domine. L'Apôtre, dans son Epître aux Romains, ch. VI, dit : « Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel; » il n'a pas dit : Qu'il ne soit pas, parce que, comme il le dit lui-même, « je sais qu'il n'habite pas en moi, » c'est-à-dire, que le bien ne réside pas dans ma chair. Mais le péché règne dans la chair, d'abord quand la concupiscence règne dans le cœur avec consentement; ce qui fait dire à l'Apôtre : « De telle sorte que vous obéissez aux concupiscences de la chair. » Saint Matthieu dit, ch. V : « Celui qui aura vu la femme pour la convoiter, a déjà péché dans son cœur. »

La volonté, en Dieu, est réputée pour le fait. Il y règne, secondement, quand la concupiscence domine, et que l'on exprime par la bouche ce qui a été conçu dans le cœur. Saint Matthieu dit, ch. XII : « La bouche parle de l'abondance du cœur. » Saint Paul, dans son Epître aux Ephésiens, ch. IV, dit : « Que nul discours mauvais ne

---

Beatus Joannes in I. *Canonica sua* II dicit, quod « omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ; » unde omne desiderabile in his tribus consistit; sed duo ex istis intelliguntur prohibita per hoc præceptum : « Non concupisces domum proximi tui. » In duo enim intelligitur et altitudo per quam avaritia designatur. *Psalm.* CXI : « Gloria et divitiæ in domo ejus. » Qui ergo desiderat domum, desiderat dignitates et divitias; et ideo post hoc præceptum : « Non concupisces, etc., » ponitur aliud, per quod prohibitur carnis concupiscentia. « Non, inquit, desiderabis uxorem, etc. » Et est sciendum, quod post peccatum propter corruptionem nullus evadit concupiscentiam præter Christum, et Virginem gloriosam. Et quandocumque concupiscentia adest, adest vel cum veniali, vel cum mortali, quando scilicet dominatur. Apostolus *Rom.*, VI : « Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, » et non dixit : Non sit, quia sicut ipse dicit, « Scio quod non habitat in me, » id est in carne mea bonum. Regnat autem peccatum in carne, quando primo in corde regnat concupiscentia consentiendo, et ideo subdit Apostolus, « ut scilicet obediatis concupiscentiis carnis. » *Matth.*, V : « Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo. » Voluntas enim apud Deum pro facto reputatur. Secundo, quando dominatur in ore conceptum exprimendo. *Matth.*, XII : « Ex abundantia enim cordis os loquitur. » *Ephes.*, IV : « Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; » et ideo non est sine peccato componere cantiones vanas, etiam

sorte de votre bouche. » Il n'est pas pour cela sans péché de composer de mauvaises chansons, parce que, d'après les philosophes mêmes, les poètes qui composoient des vers passionnés devoient être chassés des villes.

Il y règne troisièmement, quand il se traduit en actes, en servant les membres de la concupiscence. Saint Paul dans son Epître aux Romains, ch. VI, dit : « Comme vous avez prêté vos membres pour servir à l'iniquité, etc... » Tels sont donc les degrés de la concupiscence.

Il nous importe de savoir que, pour fuir ce péché, il faut beaucoup de peine, vu qu'il est intrinsèque, et qu'il n'est pas aussi facile de vaincre un ennemi que l'on a toujours en face. On peut cependant le vaincre de quatre manières. Premièrement en fuyant les occasions, à savoir les mauvaises compagnies et tout ce qui occasionnellement conduit au péché. L'Ecclésiastique dit, ch. IX : « Ne regardez point une vierge, de peur que sa beauté ne vous scandalise. Ne regardez pas dans les rues de la cité, de peur de vous égarer dans ses places. Détournez votre face de la femme parée avec soin ; ne contemplez pas la face des étrangères. Plusieurs périrent et le visage de la femme en fut cause ; de là, la concupiscence s'embrase comme le feu. » On lit au livre des Proverbes, ch. VI : « L'homme peut-il cacher le feu dans son sein et empêcher ses vêtements de brûler ? » C'est pour cela qu'il fut ordonné à Loth de fuir toute région environnante, Genèse, ch. XIX.

Nous pouvons le faire secondement, en fermant l'entrée de notre cœur aux mauvaises pensées ; car elles sont une occasion qui excite à la concupiscence ; et il faut le faire en mortifiant notre chair par la pénitence. Saint Paul dit dans son Epître aux Corinthiens, ch. IX : « Je réduis mon corps en servitude, etc... »

La prière faite avec instance est le troisième moyen ; car comme dit le Psalmiste ; « Si Dieu ne garde pas la cité, c'est en vain qu'on la garde, etc... » Il est écrit dans le livre de la Sagesse, ch. VIII : « J'ai

---

secundum philosophos, quia et poetæ fingentes carmina amatoria, debebant expelli ex civitatibus. Tertio, quando egreditur in opere membris concupiscentiæ serviendo. *Rom.*, VI : « Sicut exhibuistis membra vestra servire iniquitati, etc. » Isti ergo sunt gradus concupiscentiæ. Et sciendum, quod in fugiendo istud peccatum oportet multum laborare, cum sit intrinsecum : difficilius enim vincitur inimicus familiaris. Vincitur autem quatuor modis : Primo occasiones exteriores fugiendo, ut puta malam societatem et omnia inducentia occasionaliter ad hoc peccatum. *Eccl.*, IX : « Virginem ne conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius. Noli circumspicere in vicis civitatis, ne oberraveris in plateis illius. Averte faciem tuam à muliere compta, et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt, et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit. » *Prov.*, VI : « Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant ? » Et ideo præceptum fuit Loth, ut fugeret ab omni circa regione. *Gen.*, XIX. Secundo, cogitationibus aditum non præbendo, quia occasio sunt excitandæ concupiscentiæ, et faciendum est per carnis afflictionem I. *Cor.*, IX : « Castigo corpus meum, etc. » Tertio, orationibus insistendo quia nisi Dominus custodierit civitatem, etc. *Sa-*

su que je ne puis être continent que si Dieu m'en fait la grace. » Saint Matthieu dit, ch. XVII : « Ce genre de démons ne se chasse que par le jeûne et la prière. » Si deux hommes se battoient et que vous voulussiez en secourir un et non l'autre, il faudroit d'abord lui porter secours, puis l'arracher aux coups de son adversaire. Il y a entre la chair et l'esprit un combat continuel ; de là, il faut, si vous voulez que l'esprit triomphe, lui porter secours ; ce qui se fait par la prière, puis le soustraire à la chair, ce qui s'obtient par le jeûne, car le jeûne affoiblit la chair.

Le quatrième moyen, c'est de s'appliquer à des occupations licites. On lit dans l'Ecclésiastique : « L'oisiveté est la source d'une foule de vices ; » dans Ezéchiel, ch. XVI : « L'iniquité de Sodome vint de l'orgueil, de la satiété, de l'abondance de la nourriture et de l'oisiveté. » Saint Jérôme dit : « Faites toujours quelque bonne œuvre, pour que le diable vous trouve toujours occupé. » Mais parmi toutes les occupations, l'étude de l'Ecriture sainte est assurément la meilleure. Saint Jérôme à Paulin : « Aimez l'étude de l'Ecriture sainte, et vous n'aimerez pas les vices de la chair. »

CHAPITRE XXI.

Telles sont les choses que nous avions à dire sur les dix préceptes, desquels le Seigneur dit dans saint Matthieu, ch. XII : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements, etc... » Tous ces préceptes découlent de deux sources, qui sont l'amour de Dieu, et l'amour du prochain. Celui qui aime Dieu doit faire trois choses : d'abord il ne lui est pas permis d'avoir de dieux étrangers ; c'est pour cela qu'il est écrit : « Vous n'honorerez pas les dieux étrangers. » Il doit en second lieu honorer Dieu ; sur ce point il est dit : « Vous ne prendrez point en vain le nom de votre Dieu. » Il faut troisièmement

---

pient., VIII : « Scivi, quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det. » *Matth.*, XVII : « Hoc genus dæmoniorum non ejicitur nisi per orationem et jejunium. » Si enim duo pugnarent, et velles unum juvare, alterum vero non, oportet primo auxilium dare, secundo vero subtrahere. Inter spiritum autem et carnem est prælium continuum. Unde oportet, quod si vis, quod spiritus vincat, quod des ei auxilium, et hoc fit per orationem, carni vero subtrahas, et hoc fit per jejunium : nam caro per jejunium debilitatur. Quarto, licitis occupationibus insistendò, *Eccl.*, XXXIII : « Multam malitiam docuit otiositas. » *Ezech.*, XVI : « Hæc fuit iniquitas Sodomæ, superbia, saturitas panis et abundantia, et otium. » *Hier.* : « Semper aliquid boni facito, ut te diabolus inveniat occupatum ; » inter omnes autem occupationes melior est studium Scripturarum. Hieronimus *ad Paul.* : « Ama studia Scripturarum, et carnis vitia non amabis. »

CAPUT XXI.

Hæc ergo sunt super decem verba, de quibus dicit Dominus *Matth.*, XXI : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » Duæ enim sunt radices principales omnium mandatorum, scilicet dilectio Dei et proximi. Diligenti autem Deum tria necesse est facere, scilicet quod non habeat alium Deum, et quantum ad hoc dicit : « Non coles deos alienos. » Secundo, quod honoret eum, et quantum ad hoc dicit :

que, volontiers, il se repose en lui. Pour ce qui est de ce précepte, il est écrit : « Souvenez-vous de sanctifier le sabbat. » Pour ce qui est de celui qui aime son prochain, il faut qu'il lui rende l'honneur qui lui est dû. Ce qui fait dire au Seigneur : « Honorez votre père. » Secondement il doit s'abstenir de lui faire du mal, et cela soit par ses actions ou ses paroles, etc... C'est pour cela qu'il est dit : « Vous ne tuerez pas ; » ce qui est ne pas lui faire de mal dans sa personne. « Vous ne commettrez pas l'adultère ; » ce qui est ne pas lui en faire dans la personne qui lui est unie. « Vous ne volerez point ; » ce qui consiste à ne pas lui faire de mal dans ses biens extérieurs. Il est dit de même : « Vous ne ferez pas de faux témoignage. » Vous ne lui en ferez pas même par le cœur, et à cause de cela, il est dit : « Vous ne désirerez pas le bien d'autrui : Vous ne convoiterez pas l'épouse de votre prochain. »

Ici fini le quatrième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères prêcheurs, sur la charité et les dix préceptes de la loi.

L'Abbé FOURNET.

« Non assumes nomen Dei tui in vanum. » Tertio, quod libenter quiescat in eo, et quantum ad hoc dicit : « Memento, ut diem sabbathi sanctifices. » Diligentem autem proximum oportet, quod primo faciat ei honorem debitum, unde dicit : « Honora patrem tuum. » Secundo, quod abstineat à faciendo ei malum, et hoc vel facto. Unde dicit : « Non occides, » quod est in persona conjuncta. « Non furtum facies, » quod est in rebus exterioribus. Item, dico tibi : « Non falsum testimonium dices, » vel corde, et quantum ad hoc dicit : « Non concupisces rem proximi tui, et : Non desiderabis uxorem proximi tui. »

Explicit Opusculum quartum sancti Thomæ de Aquino Ordinis prædicatorum, de lege caritatis, et decem præceptis.

OPUSCULE V.

TRAITÉ DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS SUR LES ARTICLES DE FOI ET SUR LES SACREMENTS DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE PREMIER.

Votre affection vous fait me demander de vous transcrire en abrégé, et comme pour mémoire, quelques choses sur les articles de foi et les sacrements de l'Eglise, avec les doutes qui peuvent être agités sur ces mêmes articles et ces mêmes sacrements. Mais comme l'attention tout entière des théologiens a pour objet les doutes qui touchent les articles de foi et les sacrements de l'Eglise; si je voulois satisfaire pleinement à votre demande, il faudroit embrasser toutes les difficultés de la théologie : votre prudence comprend tout ce qu'un semblable travail a de pénible. Qu'il vous suffise donc pour le moment que je vous distingue brièvement les articles de foi et les sacrements de l'Eglise, ainsi que les erreurs à éviter par rapport à chacun d'eux. Il vous faut d'abord savoir, que la foi chrétienne tout entière a pour objet la divinité et l'humanité du Christ. C'est ce qui fait dire à Jésus-Christ par la bouche de saint Jean, ch. XIV : « Vous croyez en Dieu; croyez aussi en moi. » Mais il en est quelques-uns qui, sur chacun de ces points, distinguent six articles, d'autres sept; ce qui fait que, d'après quelques-uns, les articles sont au nombre de vingt-un, d'autres disent au contraire, qu'il n'y en a que quatorze. Premièrement donc, ils distinguent, ainsi, six articles ayant pour objet la foi de la divinité. Il y

OPUSCULUM V.

EJUSDEM DOCTORIS TRACTATUS DE ARTICULIS FIDEI, ET SACRAMENTIS ECCLESIÆ.

CAPUT PRIMUM.

Postulat à me vestra dilectio, ut de articulis fidei et Ecclesiæ secramentis aliqua vobis compendiose pro memoriali transcriberem, cum dubitationibus quæ circa hæc moveri possent. Verum cum omne theologorum studium versetur circa dubietates contingentes articulos fidei et Ecclesiæ sacramenta, si ad plenum vestræ petitionis satisfacere vellem, oporteret totius theoligiæ comprehendere summatim difficultates, quod quantum sit operosum, advertit vertra prudentia. Unde ad præsens vobis sufficiat si articulos fidei et Ecclesiæ sacramenta breviter vobis distinguam, et qui errores sunt circa quemlibet eorum vitandi. Imprimis igitur vos scire oportet, quod tota fides christiana circa divinitatem et humanitatem Christi versatur. Unde Christus voce Joannis loquens ait *Joan.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite. » Circa utrumque autem horum à quibusdam sex, à quibusdam septem articuli distinguuntur, et sic omnes articuli secundum quosdam 21, secundum quosdam 14, esse di-

a en effet trois choses à observer touchant la divinité ; à savoir l'unité d'essence divine, la Trinité des personnes et les effets de la puissance divine. Le premier article consiste à croire l'unité d'essence, d'après ce passage du Deutéronome, ch. VI : « Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Dieu. » Il se présente à nous sur cet article plusieurs erreurs qu'il nous faut éviter.

La première, c'est qu'il est parmi les gentils ou païens, quelques individus qui posent en principe qu'il y a plusieurs dieux. C'est contre eux qu'il est dit dans l'Exode, ch. XX : « Tu n'auras pas de dieux étrangers en ma présence. »

La seconde, c'est celle des Manichéens qui admettent l'existence de deux principes ; l'un d'où vient tout ce qui est bon, l'autre d'où découle tout ce qui est mauvais. C'est contre eux qu'il est dit dans Isaïe, ch. XLV : « Je suis le Seigneur, il n'en est pas d'autre formant la lumière et créant les ténèbres, faisant la paix et créant le mal. » Parce que lui-même inflige suivant sa justice le mal du châtiment, lorsqu'il voit exister dans sa créature le mal de la faute.

La troisième, c'est celle des Atropomonsites, qui admettent un seul Dieu, mais qui le disent corporel, et formé comme le corps humain. C'est contre eux qu'il est écrit dans saint Jean, ch. IV : « Dieu est esprit ; » dans Isaïe, ch. XL : « A qui ferez-vous ressembler Dieu, quelle image trouverez-vous de lui ? »

La quatrième, c'est celle des Epicuriens, qui soutiennent que Dieu ne prévoit ni ne sait les choses humaines. Il est dit dans la dernière Epître de saint Pierre contre eux, ch. ult. : « Rejetant toute sollicitude sur lui, puisqu'il est chargé de prendre soin de vous. »

La cinquième, c'est celle de certains philosophes païens qui affirment que Dieu n'est pas tout-puissant, mais qu'il peut seulement ce qui arrive naturellement ; il est écrit contre eux au Psaume CXIII : « Le

---

cuntur. Primo igitur lex articulos sic distinguunt circa fidem divinitatis. Sunt enim circa divinitatem tria consideranda, scilicet unitas divinæ essentiæ, trinitas personarum, et effectus divinæ virtutis. Primus igitur articulus est, ut credamus essentiæ divinæ unitatem, secundum illud *Deut.*, VI : « Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est. » Contra hunc autem articulum plures errores vitandi occurrunt. Primo quidem quorumdam Gentilium, sive paganorum ponentium plures Deos, contra quos dicitur *Exod.*, XX : « Non habebis Deos alienos coram me. » Secundus est error Manichæorum, qui ponunt duo principia esse, unum à quo sunt omnia bona, aliud à quo sunt omnia mala, contra quos dicitur *Is.*, XLV : « Ego Dominus, non est alter formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum : » quia ipse secundum suam justitiam infligit malum pœnæ, cum esse conspicit in sua creatura malum culpæ. Tertius est error Atropomonsitarum ponentium unum Deum, sed dicentium eum corporeum, et ad modum humani corporis formatum, contra quos dicitur *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus, » et *Is.*, XL : « Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei ? » Quartus est error Epicureorum ponentium quod Deus non habet providentiam et scientiam de rebus humanis, contra quos dicitur I. *Petr.*, ult. : « Omnem sollicitudinem projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis. » Quintus error est quorumdam Gentilium philosophorum dicentium, Deum

Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu. » Ils dérogent donc à l'unité ou à la perfection de l'essence divine tous ceux qui soutiennent ces erreurs; c'est pour cela qu'il est écrit dans le Symbole, contre eux tous : « Je crois en un seul Dieu, Père tout-puissant, etc... »

CHAPITRE II.

Le second article, c'est qu'il y a trois personnes dans une seule essence divine, d'après ces paroles de saint Jean, ch. ult. : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit saint, et ces trois ne sont qu'une seule chose. » Il y a aussi plusieurs erreurs sur cet article de foi.

La première, c'est celle de Sabellius qui a admis l'unité dans l'essence, mais qui a nié la Trinité des personnes, disant : Qu'une seule personne est tantôt appelée Père, tantôt Fils et tantôt Saint-Esprit.

La seconde, c'est celle d'Arius qui a admis la Trinité des personnes, mais qui a nié l'unité d'essence, disant . Que le Fils est d'une autre substance que le Père, qu'il est une créature, qu'il est inférieur au Père, qu'il ne lui est ni égal ni coéternel, qu'il a commencé d'être après le temps où il n'avoit pas été. Le Seigneur dit en saint Jean contre ces deux erreurs, ch. X : « Le Père et moi nous sommes un. » Ce qui fait, comme dit saint Augustin., que, de ce qu'il dit, Un, il délivre de l'erreur d'Arius ; de ce qu'il dit · Nous sommes au pluriel, il délivre de celle Sabellius. »

La troisième, c'est celle d'Eunomius qui a avancé que le Fils n'est pas semblable au Père. L'Apôtre dit contre cette erreur dans son Epître aux Colossiens, ch. I : « Qui est l'image de Dieu. »

La quatrième, c'est celle de Macédonius qui a soutenu que le Saint-Esprit est une créature. Il est dit contre lui dans la deuxième Epître aux Corinthiens, ch. III : « Mais le Seigneur est esprit. »

---

non esse omnipotentem, sed quod solum potest ea quæ naturaliter fiunt, contra quos dicitur in *Psalm.* CXIII : « Omnia quæcumque voluit Dominus fecit. » Omnes igitur hi derogant unitati divinæ essentiæ, vel perfectioni : unde contra omnes ponitur in Symbolo : Credo in unum Deum Patrem omnipotentem.

CAPUT II.

Secundus articulus est, quod sunt tres personæ divinæ in una essentia, secundum illud I. *Joan.*, ult. : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. » Contra hunc autem articulum sunt plures errores. Primus fuit Sabellii, qui posuit unam essentiam, sed Trinitatem personarum negavit, dicens, quod una persona quandoque dicitur Pater, quandoque Filius, quandoque Spiritus sanctus. Secundus est error Arii, qui posuit tres personas, sed negavit unitatem essentiæ, dicens Filium esse alterius substantiæ à Patre, et esse creaturam, et minorem Patre, et sibi non coæqualem, nec coæternum, sed quod incœpit esse postquam non fuerat, et contra hos duos errores dicit Dominus. *Joan.*, X : « Ego et Pater unum sumus, quia ut dicit Augustinus, quod dicit unum, liberat te ab Ario : quod dicit, sumus, pluraliter, liberat te à Sabellio. » Tertius est error Eunomii, qui posuit Filium dissimilem Patri, contra quem dicitur *Coloss.*, I : « Qui est imago Dei invisibilis. » Quartus est error Macedonii, qui posuit, Spiritum sanctum esse

La cinquième est celle des Grecs, qui soutiennent que le Saint-Esprit procède du Père, mais qu'il ne procède pas du Fils. Il est écrit dans saint Jean, contre eux, ch. XIV : « Mais le Paraclet est l'Esprit du Père, que le Père vous enverra en mon nom, » à savoir, parce que le Père l'envoie comme l'Esprit de son Fils et comme procédant du Fils. On lit dans saint Jean, ch. XVI : « Il me glorifiera, parce qu'il recevra de moi. » Il est dit dans le Symbole contre toutes ces erreurs : « Je crois en Dieu le Père et en son Fils unique qui n'a pas été créé, consubstantiel au Père ; je crois au Saint-Esprit, Seigneur, qui vivifie, qui procède du Père et du Fils. »

CHAPITRE III.

Mais, pour ce qui est des autres quatre articles touchant la divinité, ils appartiennent aux effets de la puissance divine, et le premier d'entre eux, qui est le troisième article de foi, appartient à la création des choses dans l'être de leur nature, selon ces paroles : « Il a dit, et elles ont été faites. » Démocrite et Epicure furent les premiers qui errèrent sur cet article, posant en principe que ni la matière du monde, ni son organisation ne sont l'œuvre de Dieu, mais qu'il est l'effet du hasard, créé par le concours de corps invisibles qu'ils estimoient être le principe de toutes choses. Il est dit contre eux, au Psaume XXXII : « Les cieux ont été affermis par la parole de Dieu, » c'est-à-dire, suivant la raison éternelle, et non par l'effet du hasard.

La deuxième, c'est celle de Platon et d'Anaxagore, qui posèrent en principe que le monde est l'œuvre de Dieu, mais qu'il a été fait avec une matière antérieure. Il est écrit contre eux, Psaume CXLVIII : « Il a commandé, et toutes choses ont été créées, » c'est-à-dire qu'elles ont été faites de rien.

---

creaturam, contra quem dicitur II. *Cor.*, III : « Dominus autem spiritus est. » Quintus est error Græcorum, qui dicunt Spiritum sanctum procedere à Patre, sed non à Filio, contra quos dicitur *Joan.*, XIV : « Paraclitus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, quia scilicet eum mittit Pater tanquam Spiritum Filii, et à Filio procedentem, et *Joan.*, XVI dicitur : « Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, » et contra omnes hos errores in Symbolo dicitur : Credo in Deum Patrem, et in Filium ejus unigenitum, non factum, consubstantialem Patri, et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit.

CAPUT III.

Alii vero quatuor articuli divinitatis pertinent ad effectus divinæ virtutis, quorum primus qui est tertius, pertinet ad creationem rerum in esse naturæ secundum illud : « Dixit, et facta sunt. » Contra hunc articulum, primo quidem erravit Democritus et Epicurus, ponentes, quod nec materia mundi, nec ipsa mundi compositio est à Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium quæ rerum principia æstimabant. Contra quos dicitur in *Psalm.* XXXII : « Verbo Domini cœli firmati sunt, » id est, secundum rationem æternam, non autem casu. Secundus est error Platonis et Anaxagoræ, qui posuerunt mundum factum à Deo, sed ex materia præjacenti, contra quos dicitur *in Psalm.* CXLVIII : « Mandavit et creata sunt, » id est ex nihilo facta. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum à

La troisième, c'est celle d'Aristote, qui a dit que le monde n'est pas l'œuvre de Dieu, mais qu'il a été dès l'éternité. Il est écrit contre lui et ses partisans au livre de la Genèse, ch. I : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. »

La quatrième est celle des Manichéens, qui avancèrent que Dieu est le créateur des choses invisibles, mais que le diable est l'auteur de celles qui sont visibles. Il est écrit contre eux dans l'Epître aux Hébreux, ch. XI : « Nous comprenons, par la foi, que les siècles ont été disposés par le Verbe de Dieu, afin que d'invisibles ils devinssent visibles. »

La cinquième est celle de Simon le Magicien et de Ménandre, son disciple, et de plusieurs autres hérétiques qui marchèrent sur leurs traces; ils attribuent la création du monde, non pas à Dieu, mais aux anges. Saint Paul dit contre eux au dix-septième chapitre des Actes : « C'est Dieu qui a créé le monde et tout ce qu'il contient. »

La sixième est l'erreur de ceux qui dirent que Dieu ne gouverne pas le monde par lui-même, mais par des agents qui lui sont soumis. Job dit contre eux, ch. XXXIV : « Quel autre a-t-il établi sur la terre? ou, qui a-t-il préposé au gouvernement de l'univers, qui est l'œuvre de ses mains? » Il est dit, dans le Symbole, contre ces erreurs : « Auteur ou créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et invisibles. »

CHAPITRE IV.

Le quatrième article concerne l'effet de la grace par laquelle Dieu vivifie l'Eglise, d'après ces paroles de l'Epître aux Romains, ch. III : « Justifiés gratuitement par sa grace, » c'est-à-dire par la grace de Dieu. Cet article comprend tous les sacrements de l'Eglise, tout ce qui tient à son unité, les dons du Saint-Esprit et la justice des hommes. Comme nous aurons à traiter plus tard des sacrements, les mettant en

---

Deo factum non esse, sed ab æterno fuisse, contra quod dicitur *Gen.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Quartus est error Manichæorum, qui posuerunt Deum factorem invisibilium, sed visibilia à diabolo facta, contra quos dicitur *Hebræorum*, XI : « Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. » Quintus est error Simonis Magi, et Mænandri ejus discipuli, et multorum aliorum hæreticorum eos sequentium, qui creationem mundi non Deo, sed angelis attribuunt, contra quos dicit Paulus *Act.*, XVII : « Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt. » Sextus est error eorum qui posuerunt Deum per seipsum non gubernare mundum, sed per quasdam partes sibi subjectas, contra quos dicitur *Job*, XXXIV : « Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est. » Et contra hos errores dicitur in Symbolo : Factorem, vel creatorem cœli et terræ visibilium omnium et invisibilium.

CAPUT IV.

Quartus articulus pertinet ad effectum gratiæ, per quam vivificatur Ecclesia à Deo, secundum illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius, » scilicet Dei. Et sub articulo isto comprehenduntur omnia sacramenta Ecclesiæ, et quæcumque pertinent ad Ecclesiæ unitatem, et dona Spiritus sancti, et justitiam hominum. Et quia de sacramentis Ecclesiæ posterius est tractandum, de his interim superse-

attendant de côté, nous allons exposer les autres erreurs qui touchent cet article.

La première d'entre elles est l'erreur de Cérinthe, d'Ebion, ainsi que des autres Nazaréens qui enseignèrent que la grace de Jésus-Christ n'est pas suffisante au salut, si l'on n'observe pas la circoncision et les autres préceptes de la loi. L'Apôtre dit contre eux, Epître aux Romains, ch. III : « Nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi. »

La seconde est l'erreur des Donatistes, qui soutinrent que la grace de Jésus-Christ s'étoit conservée dans l'Afrique seule, et cela, parce que tout le monde communiquoit avec Cécilien, évêque de Carthage, lequel ils avoient condamné : en cela ils nioient l'unité de l'Eglise. Il est écrit contre eux dans l'Epître aux Colossiens, ch. III : « En Jésus-Christ, il n'y a ni Gentils, ni Juifs, ni circoncision, ni prépuce, ni Scythe, ni barbare, ni esclave, ni homme libre, mais le Christ est tout en tous. »

La troisième est celle des Pélagiens, qui nièrent l'existence du péché originel dans les enfants, contrairement à ce que dit l'Apôtre dans l'Epître aux Romains, ch. V : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé dans les hommes, parce que tous avoient péché en lui. » Nous lisons, Psaume L : « Voici que je suis conçu dans l'iniquité. » Ils disent, secondement, que l'homme a, en lui-même et par lui-même, le principe d'une bonne œuvre, mais que l'accomplissement de cette œuvre est le fait de Dieu, contrairement à ce que dit l'Apôtre dans sa Lettre aux habitants de Philippe, ch. II : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon qu'il lui plaît. » Ils disent, troisièmement, contre ce qu'enseigne l'Apôtre dans l'Epître aux Romains, ch. XI, que « l'homme reçoit la grace selon ses mérites. » Mais la grace

---

deamus, et alios errores contra hunc articulum exponamus. Quorum primus est Cherinthi et Ebionis, et etiam Nazaræorum, qui dixerunt, gratiam Christi non sufficienter ad salutem operari, nisi aliquis circumcisionem, et alia legis mandata custodiat, contra quos dicitur *Rom.*, III : « Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis. » Secundus est error Donatistarum, qui posuerunt gratiam Christi solum in Africa remansisse, quia scilicet totus alius mundus communicabat Cæciliano Carthaginensi Episcopo, quem ipsi condemnaverant, et in hoc negabant unitatem Ecclesiæ, contra quos dicitur *ad Coloss.*, III : « In Christo Jesu non est Gentilis, et Judæus, et circumcisio, et præputium, Barbarus, et Scytha, servus et liber, sed omnia in omnibus Christus. » Tertius est error Pelagianorum, qui quidem primo negaverunt peccatum originale esse in parvulis, contra id quod dicit Apostolus *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. » Et *in Psalm.* L dicitur : « Ecce in iniquitatibus conceptus sum. » Secundo dicunt, quod principium boni operis inest homini à seipso, sed consummatio est à Deo, contra id quod dicit Apostolus *Philipp.*, II : « Deus est, qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate. » Tertio, dicunt gratiam dari homini secundum sua merita, contra id quod dicitur *Rom.*, XI : « Si autem gratia jam non

ne vient pas des œuvres, car si elle en vient, dès lors elle n'est pas grace.

La quatrième est celle d'Origène, qui a enseigné que toutes les ames avoient été créées avec et en même temps que les anges, et que, selon la diversité des œuvres qu'elles firent en ces lieux, quelques hommes sont appelés par la grace, d'autres sont abandonnés dans l'infidélité. Cette doctrine est opposée à ce qu'enseigne l'Apôtre dans son Epître aux Romains, ch. IX : « Car, avant qu'ils fussent nés et avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le décret de Dieu demeurât selon son élection, non à cause de leurs œuvres, mais à cause de la vocation de Dieu, il fut dit : L'aîné servira le plus jeune. »

La cinquième est celle des Cathafriges, c'est-à-dire de Montant, de Priscille et de Maxille, qui soutiennent que les prophètes ont été des fourbes, et qu'ils n'ont pas prophétisé par le Saint-Esprit. Saint Pierre dit contre eux dans sa deuxième Epître, ch. I : « Ce n'est pas, en effet, par la volonté humaine, que la prophétie fut quelquefois apportée ; mais, inspirés par l'Esprit saint, les saints ont parlé. »

La sixième est celle de Cerdon, qui a d'abord dit que le Dieu de la loi et des prophètes n'est pas le Père du Christ, qu'il n'est pas un être bon ; les Manichéens, réprouvant la loi, marchèrent sur ses traces. Il est dit contre eux dans l'Epître aux Romains, ch. VII : « La loi, à la vérité, est sainte ; le commandement saint, juste et bon. » Et dans l'Epître aux Romains, ch. I : « Ce qu'il avoit promis auparavant dans les Ecritures, par les prophètes, touchant son Fils. »

La septième est celle de ceux qui affirment que certaines choses, qui appartiennent à la perfection de la vie, sont nécessaires au salut. Il y en eut parmi eux qui, pleins d'arrogance, se donnèrent le nom d'apôtres ; ils pensent qu'il n'y a pas d'espoir de salut pour ceux qui vivent maritalement avec leurs épouses, ou qui ont des propriétés.

---

ex operibus, alioquin gratia jam non esset gratia. » Quartus error est Origenis, qui posuit omnes animas creatas cum angelis simul, et pro diversitate eorum quæ ibi egerunt, quosdam homines vocari à Deo per gratiam, quosdam vero in infidelitate relinqui, contra quod dicit Apostolus *Roman.*, IX : « Cum nondum nati essent, aut aliquid boni egissent, aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori. » Quintus error est Cathafrigarum, id est, Montani, Priscæ, et Maxillæ, qui dicunt prophetas quasi arreptitios fuisse, et quod non prophetaverunt per Spiritum sanctum, contra quos dicitur II. *Petr.*, I : « Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. » Sextus est error Cerdonis, qui primo dixit Deum legis et prophetarum non esse Patrem Christi, nec bonum esse, quem etiam Manichæi secuti sunt legem reprobantes, contra quos dicitur, *Rom.*, VII : « Lex quidem sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum ; » et *Rom.*, I, dicitur : « Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo. » Septimus error est eorum, qui quædam quæ ad perfectionem vitæ pertinent, asserunt esse ad necessitatem salutis. Quorum quidam fuerunt qui se arrogantissime Apostolos vocaverunt, qui nullam spem putant habere salutis eos qui conjugibus utuntur, et propria possident. Alii vero scilicet Taciani non vescun-

Mais il y en a d'autres, à savoir les Tacianiens, qui ne mangent pas de viande; ils l'ont tout-à-fait en abomination. Ils réalisent ce que dit l'Apôtre dans son Epître à Timothée, ch. IV : « Dans les temps à venir, quelques-uns abandonneront la foi en suivant des esprits d'erreur et des doctrines diaboliques enseignées par des imposteurs pleins d'hypocrisie, dont la conscience est cautérisée, qui interdiront le mariage et l'usage des viandes que Dieu a créées pour être mangées avec action de grace par les fidèles et par ceux qui ont reçu la connoissance de la vérité. » Ils disent, en effet, que la promesse de l'avènement du Saint-Esprit ne s'est pas pleinement accomplie dans les apôtres, mais bien en eux, contrairement à ce qui est dit dans les Actes des Apôtres, ch. II. Les Eutichiens disent aussi qu'il n'est pas possible aux hommes de se sauver, à moins qu'ils ne prient toujours, conformément à ce que dit le Seigneur, dans saint Luc, ch. XVIII : « Il faut toujours prier et ne pas cesser. » Il faut, d'après saint Augustin, entendre ces paroles dans ce sens, qu'il n'est pas permis de passer un seul jour sans prier. Mais il en est d'autres auxquels on donne le nom de Passalonistes ou Passalorynchites, du silence qu'ils s'étudient à garder, appliquant leurs doigts sur leurs lèvres et leurs narines. *Passalos* se traduit en grec par *palus*, et *ranchos* par *nasus*, qui veut dire nez.

Il en est d'autres qui soutiennent que les hommes ne sauroient être sauvés, si sans cesse ils ne marchent nu-pieds. L'Apôtre dit, dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. X, contre tous ceux dont nous venons de parler : « Tout m'est permis, mais tout ne m'est pas avantageux. » Il nous est donné par là à entendre, que les saints emploient comme avantageuses certaines pratiques qui pourtant ne rendent pas illicites celles qui leur sont opposées.

La huitième erreur est celle des hommes qui soutiennent, au contraire, qu'il ne faut pas préférer les œuvres de la perfection à la vie

---

tur carnibus, et eas omnino abominantur, secundum illud Apostoli I. *ad Tim.*, IV : « In novissimis temporibus discedent quidam à fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis dæmoniorum in hypocrisi loquentium mendacium, et cauteriatam habentium suam conscientiam, prohibentium nubere, abstinere à cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et his qui cognoverunt veritatem. » Dicunt enim quod promissio de adventu Spiritus sancti non fuit in Apostolis completa, sed in eis, contra istud quod dicitur *Act.*, II. Eutychiani etiam dicunt homines non posse salvari nisi continue orent, propter illud quod minus dicit *Luc.*, XVIII : « Oportet semper orare, et non deficere, » quod sic accipitur secundum Augustinum ut nullum diem prætermittant circa orandi opera. Alii vero qui Passalonitæ dicuntur, in tantum silentio student, ut naribus et labiis digitum apponant. Passalos enim Græce dicitur palus, et ranchos nasus. Quidam etiam dicunt, quod homines non possunt salvari, nisi semper nudis pedibus ambulent, contra quos omnes dicit Apostolus I. *Cor.*, X : « Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt, » ex quibus datur intelligi, quod licet aliqua sanctis viris assumantur tanquam expedientia, non tamen propter hoc opposita redduntur illicita. Octavus error est eorum qui dicunt e contrario opera perfectionis non esse præferenda communi vitæ fidelium, sicut

ordinaire des fidèles. Tel est Jovinien, qui a dit qu'il ne faut pas préférer la virginité à l'état du mariage ; ce qui est contraire à ce qu'enseigne l'Apôtre dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux encore. » Tel est encore Vigilance, qui égale l'état de celui qui possède des richesses à l'état de celui qui volontairement a embrassé la pauvreté pour Jésus-Christ. Le Seigneur dit contre lui en saint Matthieu, ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, venez, et suivez-moi. »

La neuvième est celle des hommes qui nient le libre arbitre, comme il en est un qui l'a nié, disant que les ames qui sont d'une mauvaise création sont dans l'impossibilité de pécher. Saint Jean dit contre eux dans sa première Epître, ch. II : « Je vous écris ces choses pour que vous ne péchiez point. »

La dixième erreur est celle des Pricillianistes et des mathématiciens, qui disent que les hommes sont soumis à la fatalité des étoiles, de manière que leurs actions sont soumises à la nécessité de ces mêmes étoiles. Jérémie dit contre eux, ch. X : « Ne craignez pas les signes du ciel qui effraient les Gentils. »

La onzième est l'erreur de ceux qui disent que les hommes, ayant la grace et la charité de Dieu, ne peuvent pas pécher ; ce qui leur fait soutenir que ceux qui ont péché quelquefois n'eurent jamais la charité. Il est dit, dans l'Apocalypse, contre eux : « Vous avez abandonné votre charité première, rappelez-vous d'où vous êtes tombé. »

La douzième est celle des hommes qui soutiennent qu'il ne faut pas observer ce que l'Eglise a universellement établi. Tels sont les Ariens, qui affirment qu'il ne faut pas célébrer solennellement les jeûnes établis par l'Eglise, mais qui veulent que l'on jeûne quand on le voudra, pour ne pas paroître soumis à la loi. Tels sont aussi les Texéraréco-

---

Jovinianus posuit, quod virginitas non præfertur conjugio, contra illud quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit : et qui non jungit, melius facit ; » et sicut Vigilantius qui æquavit statum divitias possidentium statui paupertatis propter Christum assumptæ, contra quem dicit Dominus *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo, et veni sequere me. » Nonus error est negantium liberum arbitrium, sicut quidam negavit dicens, Animas quæ sunt malæ creationis, non posse peccare, contra quos dicitur I. *Joan.*, II : « Hæc scribo vobis ut non peccetis. » Decimus error est Priscianistarum, et etiam Mathematicorum dicentium, homines fatalibus stellis obligatos. ita scilicet quod eorum opera sunt necessitati stellarum subjecta, contra quos dicitur *Hier.*, X : « A signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes. » Undecimus error est dicentium, quod homines Dei gratiam et charitatem habentes, peccare non possunt, ita quod asserunt eos qui aliquando peccaverunt, nunquam charitatem habuisse, contra quos dicitur *Apocal.*, VI : « Charitatem tuam primam reliquisti : memor esto itaque unde excideris. » Duodecimus error est eorum qui ea quæ ab Ecclesiam Dei universaliter sunt statuta, dicunt non esse observanda, sicut Ariani. qui dicunt statuta jejunia non esse solemniter celebranda, sed cum quis voluerit, jejunet, ne videatur esse sub lege. Et sicut

chites ou quarto-décimans, qui soutiennent qu'il faut célébrer la Pâque le quatorzième de la lune, en quelque jour de la semaine qu'il tombe; il en est ainsi de toutes les autres institutions de l'Eglise. C'est contre toutes ces erreurs qu'il est dit dans le Symbole des Apôtres : « Eglise sainte, catholique; communion des saints, rémission des péchés. » Dans le Symbole des Pères, il est dit : « Qui a parlé par les prophètes. » Il est encore dit que l'Eglise est « une, sainte, catholique et apostolique; je confesse un baptême et la rémission des péchés. »

CHAPITRE V.

Le cinquième article est celui de la résurrection de la chair, dont il est parlé dans la première Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Nous ressusciterons tous, » et contre lequel il y a plusieurs erreurs. La première est celle de Valentin, qui a nié la résurrection de la chair, et qu'ont suivi plusieurs hérétiques. L'Apôtre dit contre lui dans la Ire Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Si on vous a prêché que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des hommes qui osent dire que les morts ne ressusciteront pas? »

La seconde erreur est celle d'Hyménée et de Philétus. L'Apôtre dit contre eux, dans sa deuxième Epître à Timothée, ch. II : « Qui se sont écartés de la vérité, disant que la résurrection est déjà arrivée. » Ou parce qu'ils ne croyoient qu'à la résurrection spirituelle, ou bien parce qu'ils croyoient que ceux-là seuls ressusciteroient, qui avoient ressuscité déjà avec Jésus-Christ.

La troisième est celle de quelques hérétiques modernes qui admettent la résurrection future, mais qui enseignent que les ames ne reprendront pas leurs mêmes corps, mais bien certains corps célestes. L'Apôtre dit contre eux, dans la première Epître aux Corinthiens,

---

Texerarecochitæ, id est quarto-decumani, qui dicunt quarta decima luna in pascha esse celebrandum, quocumque die septimanæ occurreret, et eadem ratio est de quibuscumque ab Ecclesia statutis. Et contra omnes istos errores in symbolo Apostolorum dicitur sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Et in Symbolo Patrum dicitur : Qui locutus est per prophetas, et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.

CAPUT V.

Quintus articulus est de resurrectione mortuorum, de quo dicitur. I. *Cor.*, XV : « Omnes quidem resurgemus, » contra quem etiam sunt plures errores, quorum primus est error Valentini, qui carnis resurrectionem negavit, quem etiam plures hæretici sunt secuti, contra quem dicitur, I. *Cor.*, XV : « Si Christus prædicatur, quod resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est? » Secundus est error Hymenæi et Philethi, contra quos dicit Apostolus II. *Tim.*, II, quod « à veritate exciderunt dicentes resurrectionem jam factam, » vel quia non credebant nisi resurrectionem spiritualem, vel quia non credebant alios resurrecturos, nisi illos qui cum Christo resurrexerunt. Tertius est error quorumdam hæreticorum modernorum, qui dicunt resurrectionem futuram, non tamen eorumdem corporum, sed quod animæ resument quædam corpora cœlestia, contra quos Apostolus dicit I. *Cor.*, XV :

ch. XV : « Il faut que ce corps corruptible soit revêtu de l'incorruptibilité, et que ce corps mortel soit revêtu de l'immortalité. »

La quatrième est celle d'Euthicius, patriarche de Constantinople, qui a dit, parlant de la résurrection de nos corps, « qu'ils seront aériens ou semblables au vent. » C'est ce que rapporte saint Grégoire dans son quatorzième livre de Morale. Il est écrit contre lui que le Seigneur, après sa résurrection, donna son corps à palper à ses disciples, disant, saint Luc, ch. ult. : « Palpez et voyez, » bien que cependant l'Apôtre dise dans son Epître aux Philippiens, chap. III : « Qu'il réformera le corps de notre humilité, et qu'il le rendra semblable au corps de sa gloire. »

La cinquième est celle des hommes qui disent que, par la résurrection, les corps humains seront changés en esprit. Saint Luc, dans son dernier chapitre, dit contre eux : « L'esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. »

La sixième est celle de Cérinthe, qui dit faussement qu'après la résurrection il y aura sur la terre un règne de mille ans, pendant lesquels les hommes auront les plaisirs charnels du ventre et de la volupté. Saint Matthieu enseigne contre eux, ch. XXII, « qu'après la résurrection ils n'épouseront ni ne seront épousés. » Il en est aussi qui ont dit qu'après la résurrection des morts, le monde restera dans le même état qu'il est actuellement. Il est écrit contre eux dans l'Apocalypse, ch. XXI : « J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle. » L'Apôtre dit dans sa première Epître aux Romains, ch. VIII, que « la créature elle-même sera délivrée de la servitude de la corruption, et mise en possession de la gloire des enfants de Dieu. » Il est dit contre toutes ces erreurs, dans le symbole : « La résurrection de la chair; » et dans un autre symbole : « J'attends la résurrection des morts. »

« Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. » Quartus est error Euthicii patriarchæ Constantinopolitani, qui posuit corpora nostra in resurrectione aeri, vel vento similari, quod Gregorius narrat in XIV. *Moral.*, contra quem est, quod Dominus post resurrectionem suam corpus suum discipulis palpandum præbuit dicens *Luc.*, ult. : « Palpate et videte, » cum tamen Apostolus dicat, *Philip.*, III, quod « reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. » Quintus error est dicentium, quod corpora humana in resurrectione vertentur in spiritum, contra quos dicitur *Luc.*, ult. : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Sextus error est Cherinthi, qui mille annos post resurrectionem in terreno regno fabulatur futuros, in quibus homines carnales ventris ac libidinis voluptates habebunt, contra quem dicitur *Matth.*, XXII : « In resurrectione neque nubent, neque nubentur. » Quidam dixerunt etiam, quod post resurrectionem mortuorum in eodem statu in quo nunc est, mundus manebit, contra quos dicitur *Apoc.*, XXI : « Vidi cœlum novum, et terram novam. » Et Apostolus dicit *Roman.*, VIII, quod « ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. » Et contra omnes hos errores dicitur : « Carnis resurrectionem ; » in alio Symbolo : « Expecto resurrectionem mortuorum.

CHAPITRE VI.

Le sixième article concerne le dernier des effets de la divinité, qui est la rémunération des bons et le châtiment des méchants, d'après ces paroles du Psaume LXI : « C'est vous qui rendrez à chacun suivant ses œuvres. » Sur cet article aussi, il y a une multitude d'erreurs. La première est celle des hommes qui disent que l'ame meurt avec le corps, comme l'avance Arabs, ou même un petit instant après, comme l'a dit Zénon, ainsi qu'on le redit dans le livre des Dogmes ecclésiastiques. C'est contre cette erreur que saint Paul dit dans son Epître aux Philippiens, chap. I : « Ayant le désir de voir mon corps se dissoudre, et d'être avec Jésus-Christ. » Il est écrit dans l'Apocalypse, ch. VI : « J'ai vu dessous l'autel les ames de ceux qui sont morts pour le Verbe de Dieu. »

La deuxième est celle d'Origène, qui a enseigné que les hommes et les démons pouvoient être purifiés et retourner dans la gloire, et que les anges saints et les hommes bienheureux pouvoient retourner au mal; ce qui est contraire au témoignage de Dieu ; saint Matthieu, ch. XXV : « Ceux-ci iront dans les supplices éternels, mais les justes iront dans la vie éternelle.

La troisième est l'erreur de ceux qui soutiennent que toutes les peines et toutes les récompenses doivent être égales. Il est dit premièrement contre eux, dans l'Epître aux Corinthiens, ch. XV : « L'étoile diffère de l'étoile en clarté, de même la résurrection des morts. » Il est dit en second lieu contre eux en saint Matth., c. XI : « Au jour du jugement, il sera plus pardonné à Tyr et à Sidon qu'à vous. »

La quatrième est celle des hommes qui disent que les ames des méchants ne descendent pas dans l'enfer immédiatement après la mort, et qu'il n'entre non plus aucune ame de juste dans le paradis

---

CAPUT VI.

Sextus articulus pertinet ad ultimum effectum divinitatis, qui est remuneratio bonorum, et punitio malorum, secundum illud *Psalm.* LXI : « Tu reddes unicuique juxta opera sua. » Et circa hunc etiam fuerunt multi errores, quorum primus est dicentium quod anima moritur cum corpore, sicut Arabs asserit, vel etiam post modicum intervallum, sicut Zeno dixit, ut recitatur in libro de ecclesiasticis Dogmatibus, contra quod est quod Apostolus dicit *Phil.*, I : « Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo. » Et *Apoc.*, VI : « Vidi subtus altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei. » Secundus error est Origenis, qui posuit homines et dæmones damnatos iterum posse purgari, et redire in gloriam, et angelos sanctos, et homines beatos iterum posse deduci ad mala, quod est contra authoritatem Domini. *Matth.*, XXV : « Ibunt hi in supplicium æternum ; justi autem in vitam æternam. » Tertius est error dicentium omnes pœnas, et omnia præmia malorum et bonorum futuras esse æquales, contra quorum primum dicitur I. *Cor.*, XV : « Stella à stella differt in claritate, sic et resurrectio mortuorum. » Contra secundum quod dicitur *Matth.*, XI : « Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii, quam vobis. » Quartus error est dicentium animas malorum non statim post mortem descendere ad infernum, nec aliquas sanctorum animas paradisum intrare ante diem judicii, contra quos dicitur

avant le jugement. Il est écrit dans saint Luc contre eux, ch. XVIII : « Que le riche est mort, qu'il a été enseveli dans l'enfer. » Il est dit aussi dans la deuxième Epître aux Corinthiens, ch. I[er] : « Nous savons, en effet, que si la demeure terrestre dans laquelle nous habitons est détruite, nous en avons une dans le ciel qui n'est pas faite de la main des hommes, mais éternelle. »

La cinquième est l'erreur de ceux qui disent qu'après la mort il n'y a pas de purgatoire pour les ames, c'est-à-dire pour les ames de ceux qui sont morts en charité, mais auxquels il reste quelque chose à expier. L'Apôtre dit contre eux dans son Epître aux Corinthiens, ch. III : « Si quelqu'un a bâti sur ce fondement, » c'est-à-dire de la foi par l'amour de celui qui opère, « il souffrira le détriment du bois, du foin et de la paille ; » il sera cependant sauvé, mais ce sera comme par le feu qu'il le sera. Il est dit dans le Symbole contre toutes ces erreurs : « La vie éternelle. Ainsi soit-il. »

CHAPITRE VII.

Mais quant aux autres, qui admettent sept articles touchant la foi en la divinité, ils les distinguent ainsi : le premier est de l'unité d'essence, le second de la personne du Père, le troisième de celle du Fils, le quatrième, de celle du Saint-Esprit, le cinquième, de l'acte ou effet de la création, le sixième, de l'acte de la justification, le septième, de celui de la rémunération, sous lequel sont compris la résurrection et la vie éternelle.

Et ainsi, pendant que, des six articles dont nous venons de parler, ils divisent le second en trois, ils réunissent en un seul le cinquième et le sixième ; ce qui fait, suivant eux, sept articles. Peu importe, quant à la vérité de la foi, la manière dont on les distingue ; il en est de même pour éviter l'erreur.

Luc., XVIII, quod « mortuus est dives et sepultus in inferno. » Et II. *Cor.*, V, dicitur : « Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus domum non manu factam, sed æternam in cœlis. » Quintus est error dicentium non esse purgatorium animarum post mortem, eorum scilicet qui in charitate decesserunt, sed aliquid purgabile habent, contra quos dicitur I. *Cor.*, III : « Si quis ædificaverit supra fundamentum, scilicet fidei per dilectionem operantis lignum, fœnum, stipulam, detrimentum patietur, ipse tamen salvus erit, sic tamen quasi per ignem ; » et contra hos errores dicitur in Symbolo : Vitam æternam, amen.

CAPUT VII.

Alii vero qui septem articulos circa fidem divinitatis assignant, eos sic distinguunt, ut primus sit de essentiæ unitate. Secundus, de persona Patris. Tertius, de persona Filii. Quartus, de persona Spiritus sancti. Quintus, de effectu creationis. Sextus, de effectu justificationis. Septimus, de effectu remunerationis, sub quo comprehendunt resurrectionem et vitam æternam. Et sic dum prædictorum sex articulorum secundum dividunt in tres, quintum vero, et sextum compingunt in unum, fiunt secundum eos septem articuli. Nec refert quantum ad veritatem fidei, vel errorum vitationem qualiter distinguantur.

CHAPITRE VIII.

Il nous reste maintenant à examiner les articles qui concernent l'humanité du Christ ; ils distinguent aussi six articles sur ce point. Le premier a pour objet la conception et la naissance de Jésus-Christ,. d'après ce que dit Isaïe, ch. VII : « Il est introduit. » Saint Matthieu dit aussi, ch. I : « Voici qu'une vierge concevra : elle enfantera un fils, et il sera appelé Emmanuel. » Il y a sur cet article un grand nombre d'erreurs.

La première est l'erreur de ceux qui disent que le Christ est un pur homme, qu'il n'a pas toujours été, qu'il tire son origine de Marie. Et cette erreur est celle de Carpocrates, de Cérinthe, d'Ebion, de Paul de Samasote et de Fotin. Il est écrit contre dans l'Epître aux Romains, ch. IX : « De ceux-ci est sorti Jésus-Christ, selon la chair, qui est Dieu au-dessus de tout et béni dans les siècles. Amen. »

La seconde est celle des Manichéens, qui assurent que Jésus-Christ n'a pas eu un véritable corps, mais un corps fantastique. Cette erreur est condamnée par ce que dit le Seigneur dans le dernier chapitre de saint Luc, relevant l'erreur de ses disciples qui, troublés et effrayés, pensoient voir un esprit. Saint Matthieu dit, ch. XIV : « Le voyant se promener sur la mer, ils sont troublés, disant, c'est un fantôme ; la crainte les fit s'écrier, etc... » Le Seigneur corrige leur manière de voir, disant : « Ayez confiance, ne craignez pas : c'est moi. »

La troisième est celle de Valentin, qui dit que le Christ a apporté un corps céleste, qu'il n'a rien pris de la Vierge, qu'il a passé par elle comme par un ruisseau ou canal, sans avoir pris d'elle aucune chair. Il est dit contre cette erreur dans l'Epître aux Galates, ch. IV : « Dieu a envoyé son Fils fait de la femme. »

CAPUT VIII.

Nunc restat considerare articulos, qui pertinent ad humanitatem Christi, circa quam etiam sex articulos distinguunt, quorum primus est circa conceptionem et nativitatem Christi, secundum quod dicitur *Is.*, VII, « introducitur. » *Matth.*, I : « Ecce Virgo concipiet, et pariet Filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. » Et circa hunc multi fuerunt errores, quorum primus fuit dicentium, Christum fuisse purum hominem, et quod non semper fuit, sed à Maria sumpsit exordium. Et iste est error Carpocratis, et Chorinthi, et Ebionis, et Pauli Samosetani, et Fotini, contra quos dicitur *Rom.*, IX : « Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. » Secundus error est Manichæorum dicentium, quod Christus non habuit verum corpus, sed phantasticum, contra quod est quod Dominus, *Luc.*, ult., reprehendit errorem discipulorum suorum qui conturbati et perterriti existimabant se spiritum videre. Et *Matth.*, XIV : « Videntes eum supra mare ambulantem, turbati sunt dicentes, quia phantasma est, et præ timore clamaverunt, » quorum opinionem Dominus removit dicens : « Habete fiduciam, ego sum, nolite timere. » Tertius error est Valentini, qui dicit Christum cœleste corpus attulisse, nihilque de Virgine assumpsisse, sed per istam tamquam per rivum, aut fistulam sine ulla de illa assumpta carne transisse, contra quod dicitur *Gal.*, IV : « Misit Deus Filium suum factum ex muliere. » Quartus est error Apollinaris, qui

La quatrième est celle d'Apollinaire, qui a avancé que quelque chose du Verbe a été converti ou changé en chair, mais qu'elle n'avoit pas été prise de celle de Marie. Par ce qu'il est dit en saint Jean, ch. I : « Le Verbe s'est fait chair, » il entend que le Verbe s'est changé en chair ; mais il est aussitôt ajouté contre cette erreur : « Et il a habité en nous. » Mais il n'auroit pas entièrement habité parmi nous s'il avoit été changé en chair, ce qui fait qu'il faut entendre ces paroles : « Le Verbe s'est fait chair, » c'est-à-dire, le Verbe s'est fait homme. Fréquemment, en effet, le mot chair se prend ainsi dans l'Ecriture, comme nous le voyons dans Isaïe, ch. XL : « Toute chair verra pareillement que la bouche du Seigneur a parlé. »

La cinquième est celle d'Arius, qui a soutenu que le Christ n'avoit pas eu d'ame, mais que le Verbe lui en tenoit lieu. Saint Jean dit contre ceci, ch. X : « Je donne mon ame ; » et de nouveau : « Je la prendrai ; personne ne me la prend, mais je la donne de moi-même. »

La sixième est celle d'Apollinaire qui, convaincu par ce témoignage et autres semblables que le Christ avoit eu une ame humaine, a soutenu qu'il n'avoit pas eu l'intellect humain, mais que le Verbe de Dieu lui en a tenu lieu. Cette assertion est contraire à ce que dit le Seigneur, confessant qu'il est homme. Saint Jean dit, ch. VIII : « Vous cherchez à me mettre à mort, moi qui suis un homme qui vous ai dit la vérité. » Mais il n'auroit pas été homme s'il n'avoit pas eu d'ame raisonnable.

La septième est celle d'Eutichès, qui a admis dans le Christ une nature composée de la divinité et de l'humanité ; ce qui est en opposition avec ce que dit l'Apôtre dans son Epître aux Philippiens, ch. II : « Qui, étant l'image de Dieu, n'a pas cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même en

---

dixit aliquid verbi in carne fuisse conversum, aut transmutatum, non autem carnem de Mariæ carne susceptam. Propter illud enim quod dicitur *Joan.*, I : « Verbum caro factum est, » intelligit quod verbum sit in carne conversum, contra quod statim ibidem subditur : « Et habitavit in nobis. » Non autem in nostra natura integre habitasset, si fuisset in carne conversum · unde intelligendum est, Verbum caro factum est, id est, Verbum factum est homo. Sic enim frequenter caro sumitur in Scripturis, secundum illud *Is.*, XL : « Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est. » Quintus error est Arii, qui posuit, Christum humanam animam non habuisse, sed verbum fuisse loco animæ, contra quod dicitur *Joan.*, X : « Ego pono animam meam, et iterum sumam eam. Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à meipso. » Sextus error est Apollinaris, qui cum prædicto testimonio et aliis convinceretur humanam animam Christum habuisse posuit, quod Christus non habuit intellectum humanum, sed verbum Dei fuit ei loco intellectus, contra quod est, quod Dominus se hominem esse confitetur, *Joan.*, VIII : « Quæritis me interficere, » hominem qui veritatem locutus sum vobis : non autem fuisset homo, si anima rationali caruisset. Septimus est error Eutychis qui posuit in Christo unam naturam compositam ex divinitate et humanitate, contra quod Apostolus dicit : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam

prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors; » distinguant manifestement deux natures en lui, savoir, la nature humaine et la nature divine.

La huitième est celle des Monothélites, qui n'établissent dans Jésus-Christ qu'une science, une opération et une volonté. Le Seigneur dit contre eux : « Non comme je le veux, mais comme vous le voulez. » Ce qui établit clairement dans le Christ deux volontés : l'une divine et l'autre humaine ; la volonté divine est commune au Père et au Fils.

La neuvième est l'erreur de Nestorius, qui a dit le Christ Dieu parfait et homme parfait, et qui cependant a soutenu que autre est la personne de Dieu, autre celle de l'homme, et qu'il n'y a pas d'union de Dieu et de l'homme dans la seule personne du Christ, mais seulement selon l'inhabitation de la grace. De sorte qu'il nie que la bienheureuse Vierge soit la mère de Dieu, mais il dit qu'elle est seulement la mère du Christ homme. Il est écrit, dans saint Luc, contre cette erreur, ch. I : « Ce qui naîtra de vous sera saint, et on l'appellera Filsde Dieu. »

La dixième est celle de Carpocrates, que l'on dit avoir pensé que le Christ homme est né de Marie et de Joseph. Saint Matthieu dit contre cette erreur, ch. I : « Avant qu'ils s'unissent, elle fut trouvée avoir conçu par l'opération du Saint-Esprit. »

La onzième est celle d'Helvidius, qui dit qu'après que la bienheureuse Vierge eût enfanté le Christ son Fils, elle eut plusieurs autres enfants de Joseph. Ezéchiel dit, ch. XLIV, contre celui-ci : « Cette porte sera fermée, et elle ne s'ouvrira pas; et l'homme ne passera pas par elle, parce que c'est par elle qu'est entré le Seigneur Dieu d'Israël.» Il est dit, dans le Symbole des Apôtres, contre ces erreurs : « Il a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie. » Et dans le

---

servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo, » *Philip.*, II, manifeste distinguens in eo duas naturas, divinam et humanam. Octavus error est Monothelitarum ponentium in Christo unam scientiam, operationem, et voluntatem, contra quos Dominus dicit : « *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* » Ubi manifeste in Christo ponitur alia voluntas humana, alia divina, quæ est communis Patri et Filio. Nonus error est Nestorii, qui posuit Christum, Deum perfectum, et hominem perfectum, et tamen aliam dixit esse personam Dei, aliam hominis, et quod non est facta unio Dei et hominis in una persona Christi, sed solum secundum gratiæ inhabitationem, ita quod negat beatam Virginem esse matrem De , sed dicit eam esse matrem hominis Christi; contra quod dicitur *Luc.*, I : « Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. » Decimus error est Carpocratis, qui hominem Christum de utroque natum putasse perhibetur, contra quod dicitur *Matth.*, I : « Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto. » Undecimus error est Elvidii dicentis, quod postquam beata Virgo peperit filium Christum, ex Joseph plures filios genuit, contra quos dicitur *Ezech.*, XLIV : « Porta hæc clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa principi. » Et contra omnes hos errores in Symbolo Apostolorum dicitur : Conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine.

Symbole des Pères : « Qui est descendu du ciel pour nous, hommes, et pour notre salut, s'est incarné du Saint-Esprit, de la Vierge Marie, et s'est fait homme. »

CHAPITRE IX.

Le second article est de la passion et de la mort de Jésus-Christ, selon ce que le Seigneur lui-même a prédit, saint Matth., chap. XX : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes, et ils le condamneront à mort, et ils le livreront aux gentils pour qu'ils l'insultent, le flagellent et le crucifient. »

La première erreur sur cet article est celle des Manichéens, qui, comme ils affirment que le corps du Christ étoit fantastique, de même, pensent que sa passion n'a pas été vraie, mais bien imaginaire. Il est écrit contre cette erreur, dans Isaïe, ch. LIII : « Il a véritablement supporté nos langueurs et enduré nos douleurs. » Il est encore dit : « Il sera conduit à la mort comme une brebis; » ce qui est encore indiqué aux Actes, ch. VIII, etc...

La deuxième est celle de Galanus qui n'a admis qu'une nature en Jésus-Christ, mais une nature incorporelle et immortelle. Il est écrit dans la première Epître de saint Pierre en opposition à cette doctrine, I. ch. III : « Le Christ est mort une seule fois pour nos péchés. » Il est dit dans le Symbole contre toutes ces erreurs : « Il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli. »

CHAPITRE X.

Le troisième article est de la résurrection du Christ, d'après ce qu'il dit lui-même, dans saint Matthieu, ch. XX : « Il ressuscitera le troisième jour. » Cérinthe le premier erra sur cet article, affirmant

---

Et in Symbolo Patrum : Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, et homo factus est.

CAPUT IX.

Secundus articulus est de passione et morte Christi, secundum quod ipse Dominus prædixit, *Matth.*, XX : « Ecce ascendimus Hierosolymam, et Filius hominis tradetur principibus secerdotum et scribis, et condemnabunt eum morte, et tradent eum gentibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum. » Et circa hunc articulum primus quidem est error Manichæorum, qui sicut corpus Christi esse phantasticum asserunt, ita passionem Christi non in veritate, sed in phantasia esse arbitrantur : contra quod dicitur *Is.*, LIII : « Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. » Et iterum : «Tamquam ovis ad occisionem ductus est, » quod etiam inducitur *Act.*, VIII. Secundus est error Galani, qui in Christo unam naturam posuit, sed incorporalem et immortalem : contra quod dicitur I. *Petr.*, III : « Christus semel pro peccatis nostris mortuus est. » Et contra hos errores ponitur in Symbolo : Crucifixus, mortuus, et sepultus.

CAPUT X.

Tertius articulus est de resurrectione Christi, secundum quod ipse dicit *Matthæi*, XX : « Tertia die resurget. » Et circa

que le Christ n'est pas ressuscité, mais qu'il doit ressusciter. Il est dit contre cette assertion dans la première Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Il ressuscitera le troisième jour suivant l'Ecriture. »

La seconde est celle qui est attribuée à Origène; elle consiste à dire qu'il doit souffrir de nouveau pour le salut des hommes et des démons. Saint Paul dans son Epître aux Romains dit contre, ch. VI : « Le Christ ressuscitant d'entre les morts ne meurt plus, la mort ne le domine plus ; car en ce qu'il est mort pour détruire le péché, il est mort une seule fois, mais en ce qu'il vit maintenant, il vit pour Dieu. » Il est dit dans le Symbole contre ces erreurs : « Le troisième jour il est ressuscité d'entre les morts.

CHAPITRE XI.

Le quatrième article est celui de la descente aux enfers. Nous croyons en effet que l'ame de Jésus-Christ est descendue aux enfers pendant que son corps étoit dans le sépulcre. Saint Paul dit, Epître aux Ephésiens, ch. IV : « Il descendit d'abord dans les parties inférieures de la terre. » De là, il est dit dans le Symbole : « Il est descendu aux enfers ; » ce qui est contre quelques hommes qui ont avancé que le Christ n'est pas descendu par lui-même aux enfers, quoique saint Pierre dise aux Actes, ch. II : « Qu'il n'a pas été abandonné dans l'enfer. »

CHAPITRE XII.

Le cinquième article est celui de l'ascension du Christ dans le ciel, dont il parle lui-même en ces termes dans saint Jean, ch. XX : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » Les Séleuciens errent sur ce point, eux qui nient que le Sauveur soit assis avec sa chair à la droite de Dieu le Père; disant qu'il s'en est dépouillé

---

hunc articulum primo quidem erravit Cherinthus asserens Christum non surrexisse, sed resurrecturum esse : contra quod dicitur I. *Cor.*, XV : « Resurrexit tertia die secundum Scripturas. » Secundus error est qui imponitur Origeni, quod sit iterum pro salute hominum et dæmonum passurus, contra quod dicitur *Rom.*, VI : « Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo. » Et contra hos errores dicitur in Symbolo : Tertia die resurrexit à mortuis.

CAPUT XI.

Quartus articulus est de descensu ad inferos : Credimus enim animam Christi descendisse ad inferos, corpore jacente in sepulcro, *Ephes.*, IV : « Descendit primum in inferiores partes terræ. » Unde in Symbolo dicitur : Descendit ad inferos, quod est contra quosdam, qui posuerunt ipsum Christum non descendisse per seipsum ad inferos, cum tamen Petrus dicat *Act.*, II, quod « non est derelictus in inferno. »

CAPUT XII.

Quintus articulus est de ascensione Christi in cœlum, de quo ipse dicit, *Joan.*, XX : « Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum. » Circa quæ errant Seleuciani, qui negant Salvatorem in carne sedere ad dexteram Dei Patris, sed quod eam exuit, et in sole

et *qu'il l'a placé dans le soleil.* Saint Marc dit sur ce point dans son dernier chapitre : « Le Seigneur Jésus, après qu'il leur eut parlé, monta au ciel et s'assit à la droite de Dieu ; » de là il est dit dans le Symbole : « Il est monté au ciel, il est assis à la droite du Père. »

CHAPITRE XIII.

Le sixième article est l'arrivée du jugement, duquel le Seigneur dit dans saint Matthieu, ch. XXV : « Lorsque le Fils de l'homme sera venu dans sa majesté, et tous ses anges avec lui, alors il s'asseiera sur le trône de sa gloire. » Saint Pierre dit aux Actes, ch. X : « C'est celui-là qui a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts, soit de ceux qui sont déjà morts, soit de ceux qui seront trouvés vivants lors de l'avènement du Christ. » Il en est qui ont erré sur ce point, et c'est d'eux que parle saint Pierre, II, ch. III : « Aux derniers temps il viendra des imposteurs artificieux qui suivront leurs propres passions, et qui diront, qu'est devenu son avènement ? » Job dit contre eux, ch. XIX : « Fuyez de la présence du glaive, car il est le glaive vengeur de l'iniquité, et sachez qu'il y a un jugement. » De là, il est dit dans le Symbole : « Du Christ qui doit venir juger les vivants et les morts. » Ceux qui disent qu'il y a sept articles sur l'humanité divisent le premier article en deux, établissent dans un article la conception du Christ, et sa nativité dans un autre.

CHAPITRE XIV.

Des Sacrements de l'Eglise.

Il nous reste maintenant à parler des Sacrements de l'Eglise, lesquels cependant sont tous renfermés dans un seul article, vu qu'ils sont l'effet de la grace. Mais comme vous avez fait une question spéciale

---

posuit. Circa quod dicitur *Marc.*, ult. : « Dominus quidem Jesus postquam locutus est eis, ascendit in cœlum, et sedet à dextris Dei. » Unde in Symbolo dicitur : Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris.

CAPUT XIII.

Sextus articulus est de adventu ad judicium, de quo Dominus dicit *Matth.*, XXV : « Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli ejus cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suæ. » Et Petrus dicit *Act.*, X : « Hic est, qui constitutus est à Deo, Judex vivorum et mortuorum, sive eorum qui jam mortui sunt, et eorum qui in adventu Christi vivi invenientur. » Et circa hoc aliqui errant, de quibus dicitur II. *Petr.*, III : « Venient in novissimis diebus in deceptione illusores juxta proprias concupiscentias dicentes : Ubi est promissio, aut adventus ejus ; » contra quos dicitur *Job*, XIX : « Fugite à facie gladii, quoniam ultor iniquitatum gladius est, et scitote esse judicium. » Unde in Symbolo dicitur : Qui venturus est judicare vivos et mortuos. Illi autem qui septem articulos humanitatis esse ponunt, distinguunt primum articulum in duos, ponentes, scilicet sub alio articulo conceptionem Christi, et sub alio ejus nativitatem.

CAPUT XIV.

De Ecclesiæ Sacramentis.

Nunc restat considerandum de Ecclesiæ sacramentis, quæ tamen omnia comprehenduntur sub uno articulo, quæ ad effec-

touchant les Sacrements, nous allons en parler à part. Il faut donc, d'abord, comme le dit saint Augustin dans le dixième livre de la Cité de Dieu, savoir que, « le Sacrement est un signe sacré, ou le signe d'une chose sacrée. » Il y eut dans l'ancienne loi certains sacrements, c'est-à-dire, certains signes d'une chose sacrée; tel que l'agneau pascal, et les autres sacrements légaux, qui à la vérité signifient seulement la grâce de Jésus-Christ, sans pourtant la produire. C'est ce qui fait que l'Apôtre, dans son Epître aux Hébreux, les appelle « des éléments pauvres et infirmes. » Pauvres, parce qu'ils ne contenoient pas la grace; foibles, parce qu'ils ne pouvoient pas la conférer.

Les sacrements de la nouvelle loi, au contraire, la contiennent et la confèrent. En eux en effet, comme le dit saint Augustin, « la puissance de Jésus-Christ produit plus secrètement le salut sous le voile des choses invisibles. » C'est pour cela que le sacrement de la nouvelle loi est la forme visible de la grace invisible, afin qu'il en ait la ressemblance et qu'il en soit la cause. Ainsi l'ablution qui se fait dans l'eau du baptême, représente la purification intérieure du péché que produit la vertu du baptême.

Il y a sept sacrements de la nouvelle loi, ce sont : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. Les cinq premiers sont disposés de manière à produire la perfection d'un seul homme en lui-même; pour ce qui est des deux autres, à savoir les sacrements de l'ordre et du mariage, ils sont disposés de manière à produire la perfection et l'extension de l'Eglise. La vie spirituelle est conforme à la vie corporelle; mais dans la vie corporelle, l'homme d'abord devient parfait par la génération qui le fait naître au monde; secondement par la croissance qui le conduit à une grandeur et une force parfaites; troisièmement par la nourriture

---

tum gratiæ pertinent. Sed quia specialem de sacramentis fecistis quæstionem, de his seorsum agendum est. Et primo igitur sciendum, quod sicut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* : « Sacramentum est sacrum signum, vel sacræ rei signum. » Fuerunt autem in veteri lege quædam sacramenta, id est, sacræ rei signa, sicut agnus paschalis, et alia sacramenta legalia, quæ quidem solum significabant Christi gratiam, non tamen eam causabant. Unde Apostolus *Galat.*, IV, vocat ea « egena et infirma elementa. » Egena quidem, quia gratiam non continebant; et infirma, quia gratiam conferre non poterant. Sacramenta vero novæ legis continent et conferunt gratiam. In eis enim virtus Christi sub tegmento rerum visibilium secretius operatur salutem, ut dicit Augustinus Et ideo sacramentum novæ legis est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut ejus similitudinem gerat, et causa existat. Sicut ablutio quæ fit in aqua baptismatis repræsentat interiorem mundationem, quæ fit à peccatis per virtutem baptismi. Sunt autem sacramenta legis novæ septem scilicet, baptismus, confirmatio, eucharistia, pœnitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium : quorum prima quinque ordinantur ad perfectionem unius hominis in seipso, sed alia duo, scilicet ordo et matrimonium, ordinantur ad perfectionem et multiplicationem totius Ecclesiæ. Vita enim spiritualis conformatur vitæ corporali : in vita autem corporali perficitur homo primo per generationem, quia nascitur in hoc mundo : secundo per augmentum, quo perducitur ad quantitatem et virtutem perfectam : tertio per cibum, quo sustentatur hominis vita et virtus. Et hæc quidem sufficerent.

qui sustent eet sa vie et sa force. Ces trois choses lui suffiroient, s'il n'étoit pas sujet aux infirmités. Mais comme fréquemment l'homme est malade, il a quatrièmement besoin de quelque chose qui le guérisse : il en est ainsi dans la vie spirituelle.

Premièrement, en effet, l'homme a besoin de régénération, et c'est l'œuvre du baptême, comme le dit saint Jean, ch. III : « Si quelqu'un ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit saint, il ne pourra pas entrer dans le royaume de Dieu. » Il lui faut secondement recevoir la vertu parfaite, comme une certaine croissance spirituelle, à savoir le sacrement de confirmation, à l'exemple des Apôtres que le Saint-Esprit confirme venant en eux. C'est ce qui fait dire au Seigneur dans le dernier chapitre de saint Luc : « Demeurez dans la ville de Jérusalem jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut. » Il faut troisièmement que l'homme soit nourri spirituellement par le sacrement de l'eucharistie ; d'après ces paroles de saint Jean, ch. VI : « A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme et que vous ne buviez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. »

Il a besoin quatrièmement d'être guéri spirituellement par le sacrement de pénitence, comme nous l'apprennent ces paroles du Psaume CXL : « Guérissez mon ame, Seigneur, parce que j'ai péché contre vous. » Il est cinquièmement guéri spirituellement et corporellement par le sacrement de l'extrême-onction ; c'est ce que nous apprend saint Jacques dans son dernier chapitre : « Y a-t-il parmi vous quelqu'un de malade, qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur, et la prière de la foi le sauvera, le Seigneur le soulagera, et s'il est en état de péché, ils lui seront remis. »

Deux sacrements, qui sont l'ordre et le mariage, sont spécialement disposés pour l'utilité commune de l'Eglise. L'ordre multiplie et gou-

---

si nunquam eum infirmari contingeret, sed quia frequenter homo infirmatur, quarto indiget sanatione : sic est in vita spirituali.

Primo enim indiget homo regeneratione quæ fit per baptismum, secundum illud *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. » Secundo, oportet quod homo accipiat perfectam virtutem quasi quoddam spirituale augmentum, scilicet per sacramentum confirmationis ad similitudinem Apostolorum, quos Spiritus sanctus in eos veniens confirmavit. Unde Dominus dixit eis, *Luc.*, ult. : « Vos sedete in civitate Hierusalem quoadusque induamini virtute ex alto. » Tertio, oportet quod homo spiritualiter nutriatur per Eucharistiæ sacramentum, secundum illud *Joan.*, VI : « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. » Quarto, oportet quod homo sanetur spiritualiter per sacramentum pœnitentiæ, secundum illud *Psal.* CXL : « Sana, Domine, animam meam, quia peccavi tibi. » Quinto spiritualiter simul et corporaliter per sacramentum extremæ unctionis sanatur, secundum illud *Jacob.*, ultimo : « Infirmatur aliquis in vobis, inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et allevabit eum Dominus, et si in peccatis sit, dimittentur ei. » Quantum autem ad communem Ecclesiæ utilitatem, ordinantur duo sacramenta, scilicet ordo et ma-

verne spirituellement l'Eglise, le mariage la multiplie corporellement. Il importe néanmoins de considérer que les sept sacrements en question ont des choses qui leur sont communes, d'autres qui sont propres à chacun d'eux. Il leur est commun à tous, ainsi que nous l'avons dit, de produire la grace. Ils ont aussi cela de commun que le sacrement consiste dans une forme et une matière ; comme dans le Christ qui est l'auteur des sacrements existe et le Verbe et la chair. Comme la chair du Christ est sanctifiée et a la vertu de sanctifier par le Verbe qui lui est uni ; de même la matière des sacrements est sanctifiée et a la vertu de sanctifier par les paroles que l'on profère en les conférant ; c'est ce qui fait dire à saint Augustin expliquant saint Jean : « La parole se joint à la matière et le sacrement existe. » De là, les paroles qui sanctifient, sont appelées, la forme des sacrements, et les choses sanctifiées s'appellent la matière des sacrements ; comme l'eau est la matière du baptême, le chrême, celle de la confirmation.

Il faut aussi, pour chaque Sacrement, la personne du ministre qui le confère, avec l'intention de le conférer et de faire ce que fait l'Eglise. S'il manque une de ces trois choses, c'est-à-dire, s'il n'y a pas la forme de paroles voulues, s'il n'y a pas la matière requise, si le ministre n'a pas l'intention de consommer le sacrement, le sacrement n'est pas accompli. Celui qui reçoit le sacrement peut aussi par sa faute en anéantir l'effet ; par exemple, s'il s'en approche avec feinte, et que son cœur ne soit pas disposé à le recevoir. Bien qu'un tel homme reçoive le sacrement, il n'en reçoit cependant pas les effets, c'est-à-dire la grace du Saint-Esprit ; parce que, comme il est dit au livre de la Sagesse, ch. I : « L'Esprit saint fuira l'homme dissimulé. » Il en est d'autres au contraire qui ne reçoivent jamais un sacrement, et qui

---

trimonium. Nam per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, et per matrimonium multiplicatur corporaliter. Est autem considerandum quod prædicta septem sacramenta quædam habent communia et quædam propria. Commune quidem est omnibus sacramentis, quod conferant gratiam, sicut dictum est. Commune etiam est omnibus, quod sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus, sicut in Christo, qui est sacramentorum author, est Verbum caro factum. Et sicut caro Christi sanctificata est, et virtutem sanctificandi habet per verbum sibi unitum, ita et res sanctorum sanctificantur, et vim sanctificandi habent per verba quæ in his proferuntur : unde Augustinus dicit super *Joan.* : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. » Unde verba quibus sanctificantur sacramenta, dicuntur sacramentorum formæ ; res autem significatæ dicuntur sacramentorum materia, sicut aqua est materia baptismi, et chrisma confirmationis. Requiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia : quorum trium si aliquid desit, id est, si non sit debita forma verborum, et si non sit debita materia, et si minister sacramenti non intendit sacramentum conficere, non perficitur sacramentum. Impeditur etiam effectus sacramenti per culpam recipientis, puta, si fictus accedat et non corde parato ad suscipiendum sacramentum. Talis enim licet sacramentum suscipiat, effectum tamen sacramenti, id est, gratiam Spiritus sancti, non recipit, quia, ut dicitur *Sap.*, I : « Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum. » E contrario autem sunt alii, qui nunquam recipiunt sacramentum, qui tamen effectum sacramenti

cependant jouissent de ses effets, le recevant par leurs vœux et leurs désirs. Mais il y a aussi des effets qui sont propres à certains sacrements. Quelques-uns en effet impriment un caractère, c'est-à-dire un certain signe spirituel distinct des autres; comme cela arrive dans les sacrements de l'ordre, du baptême et de la confirmation; et ces sacrements ne peuvent se réitérer sur la même personne. Celui qui a été baptisé ne doit jamais en effet l'être de nouveau; de même celui qui a été confirmé, ne sauroit l'être une seconde fois; il en est de même de celui qui a été ordonné, car le caractère qu'impriment ces sacrements est indélébile. Les autres sacrements n'impriment aucun caractère en celui qui les reçoit, ce qui fait qu'on peut les renouveler quant à la personne qui les reçoit, mais non quant à la matière. Un homme peut en effet fréquemment se repentir, fréquemment recevoir l'eucharistie, contracter mariage plusieurs fois; cependant on ne peut pas consacrer plusieurs fois la même hostie, ni bénir fréquemment la même huile. Il y a encore une autre différence, c'est que certains sacrements, tels que le baptême, la pénitence, sont de nécessité de salut; sans leur existence, l'homme ne peut être sauvé.

Il est d'autres sacrements qui ne sont pas de nécessité de salut, parce que, sans eux, on peut se sauver, à moins qu'on ne les reçoive pas par mépris. Après avoir vu ce qui précède des sacrements de l'Eglise, en général, il nous faut parler de chacun en particulier.

Il importe d'abord de savoir, touchant le baptême, que l'eau naturelle en est la matière, peu importe qu'elle soit froide ou chaude. Mais il est impossible de baptiser avec des eaux artificielles, telles que l'eau de rose et autres de ce genre. La forme du baptême est celle-ci : « Je te baptise au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit, etc. »

---

suscipiunt propter devotionem quam habent ad sacramentum, quod habent in voto sive desiderio. Sunt autem et quædam propria sacramentis quibusdam. Nam quædam horum imprimunt characterem, id est, spirituale quoddam signum distinctivum à cæteris, sicut in sacramento ordinis, vel sacramento baptismi, et in sacramento confirmationis; et talia sacramenta nunquam iterantur super eamdem personam. Nunquam enim ille qui est baptizatus, debet ulterius baptizari; neque confirmatus, iterum confirmari; neque ordinatus, iterum ordinari, quia character qui in hujusmodi sacramentis imprimitur, indelebilis est. In aliis vero sacramentis non imprimitur character suscipiendi ea, et ideo possunt iterari ad personam suscipientem, non tamen quantum ad materiam. Potest enim unus homo frequenter pœnitere, frequenter eucharistiam sumere, frequenter extremam unctionem suscipere, frequenter matrimonium contrahere, non tamen eadem hostia debet frequenter consecrari, nec idem oleum infirmorum debet frequenter benedici. Est etiam alia differentia, quia quædam sacramenta sunt de necessitate salutis, sicut baptismus et pœnitentia, quibus non existentibus non potest homo salvari.

Alia vero sacramenta non sunt de necessitate salutis, quia sine eis potest esse salus, nisi propter contemptum sacramenti. His visis in communi circa Ecclesiæ sacramenta, oportet quædam in speciali de singulis dicere. Primo igitur circa baptismum sciendum est, quod materia baptismi est aqua vera et naturalis, nec differt utrum sit frigida vel calefacta. In aquis autem artificialibus, sicut est aqua rosacea, et aliis hujusmodi, non potest baptizari. Forma autem baptismi est ista :

Le ministre le plus ordinaire de ce sacrement, c'est le prêtre; c'est à lui, à qui, par office, il appartient de baptiser. Dans un cas de nécessité, non-seulement le diacre, mais même un laïc, une femme, bien plus, un païen, un hérétique même peut baptiser, pourvu qu'il garde la forme de l'Eglise, et qu'il ait l'intention de faire ce que l'Eglise fait. Mais si, hors le cas de nécessité, quelqu'un est baptisé par de telles personnes, il reçoit à la vérité le sacrement; il n'est pas permis de le rebaptiser; cependant il ne reçoit pas la grace, car on tient pour dissimulés et comme le recevant contre la loi de l'Eglise ceux qui agissent de la sorte. L'effet du baptême, c'est la rémission du péché originel et actuel, et même de toute la faute et de toute la peine, de sorte qu'il ne faut enjoindre aucune satisfaction pour les péchés passés; mais ceux qui meurent aussitôt après le baptême, sont immédiatement introduits dans la gloire de Dieu; de là il est établi que le baptême a pour effet d'ouvrir la porte du ciel. Il y a eu quelques erreurs touchant ce sacrement.

La première fut celle des Solentiens qui ne reçoivent pas le baptême d'eau, mais seulement le baptême spirituel. Le Seigneur dit contre eux en saint Jean, ch. III: « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint, etc... »

La deuxième est celle des Donatistes qui rebaptisoient ceux qui l'avoient été par les catholiques. L'Apôtre dit contre eux dans son Epître aux Ephésiens, ch. IV: « Une foi, un baptême. » Les mêmes Donatistes errent encore sur un autre point, car ils disent que l'homme qui est en état de péché, ne peut pas baptiser. Saint Jean dit contre cette erreur, ch. I: « Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer l'Esprit, c'est celui qui baptise, à savoir Jésus-Christ. » De là, le ministre coupable ne nuit en rien à l'homme, ni dans ce sacrement, ni

---

« Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. »

Minister hujus sacramenti proprius est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. In articulo tamen necessitatis, non solum diaconus, sed etiam laicus et mulier, imo paganus, etiam hæreticus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiæ, et intendat facere quod facit Ecclesia. Si vero extra articulum necessitatis aliquis à talibus baptizetur, recipit quidem sacramentum et non debet iterum baptizari; non tamen recipit gratiam sacramenti, quia ficti deputantur utpote contra statutum Ecclesiæ sacramentum accipientes. Effectus autem baptismi est remissio culpæ originalis et actualis, et etiam totius culpæ et pœnæ, ita quidem baptizatis non est aliqua satisfactio injungenda pro peccatis præteritis, sed statim morientes post baptismum introducuntur ad gloriam Dei: unde effectus baptismi ponitur apertio januæ paradisi. Circa hoc sacramentum fuerunt aliqui errores. Primus quidem fuit Solentianorum, qui baptismum in aqua non recipiunt, sed solum baptismum spiritualem, contra quos dicit Dominus *Joan.*, III: « Nisi quis renatus fuerit ex aqua, etc. » Secundus error fuit Donatistarum rebaptizantium eos qui sunt baptizati à catholicis · contra quos dicitur *Ephes.*, IV: « Una fides, unum baptisma. » Est autem alter error eorum: nam dicunt quod homo in peccato existens, non potest baptizare; contra quos dicitur *Joan.*, I: « Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat, » scilicet Christus. Unde non nocet homini malus minister, nec in hoc, nec in aliis sacramentis, quia Christus est

dans les autres, parce que Jésus-Christ est bon, et que c'est lui qui par ses mérites a fait le sacrement.

La quatrième erreur est celle des Pélagiens. Ils disent que les enfants sont baptisés, afin qu'adoptés par cette régénération, ils soient admis dans le royaume de Dieu, transférés d'un état qui est bon dans un état meilleur; mais que par cette régénération ils ne sont en aucune manière absous de l'obligation ancienne.

Le second sacrement est celui de la confirmation; sa matière est le chrême, composé d'huile qui signifie la pureté de la conscience, et de baume, qui signifie l'odeur d'une bonne réputation. Elle doit être bénie par l'évêque. La forme de ce sacrement consiste dans les paroles suivantes : « Je vous marque du signe de la croix, et je vous confirme avec le chrême du salut; au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. » Le ministre de ce sacrement est l'évêque seul. Il n'est pas permis au prêtre d'oindre le front au confirmant.

L'effet de ce sacrement est de donner au chrétien l'Esprit saint pour le fortifier, ainsi qu'il fut donné aux Apôtres au jour de la Pentecôte, pour leur donner la force de confesser Jésus-Christ. Le confirmé, pour cela, est oint sur le front, siége de la pudeur, afin qu'il ne rougisse pas de confesser le nom de Jésus-Christ, et surtout sa croix qui pour les juifs est un scandale, et une folie pour les païens; c'est encore pour cela qu'il est marqué du signe de la croix.

Il est quelques grecs qui ont erré sur ce sacrement; soutenant que le simple prêtre peut l'administrer; il est écrit contre eux au Actes des Apôtres, ch. VIII : « Que les Apôtres envoyèrent Pierre et Jean Apôtres; qui imposoient les mains sur ceux qui avoient été baptisés par le diacre Philippe, et ils recevoient le Saint-Esprit. » Mais dans l'Eglise, les évêques tiennent la place des Apôtres, et c'est à la place

---

bonus, qui merito suæ passionis perficit sacramentum. Quartus error est Pelagianorum, qui dicunt, pueros baptizari, ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum Dei de bono in melius translati, non ista regeneratione aliquo malo obligationis veteris absoluti. Secundum sacramentum est confirmationis, cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod significat nitorem conscientiæ, et balsamo, quod significat odorem bonæ famæ per episcopum benedicto. Forma autem hujus sacramenti est talis : « Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen. »

Minister autem hujus sacramenti est solum episcopus. Non enim licet sacerdoti confirmando chrismate in fronte inungere. Effectus autem hujus sacramenti est, quod in eo datur Spiritus sanctus ad robur, sicut datus est in Apostolis in die Pentecostes, ut scilicet christianus audacter confiteatur nomen Christi. Et ideo confirmandus in fronte ungitur, in qua est sedes verecundiæ, ut scilicet nomen Christi confiteri non erubescat, et præcipue crucem ejus, quæ est Judæis scandalum, Gentibus autem stultitia, et propter hoc etiam signo crucis signantur. Circa hoc sacramentum est error quorumdam græcorum dicentium, quod sacerdos simplex hoc sacramentum potest conferre, contra quos dicitur *Act.*, VIII, quod « Apostoli miserunt Petrum et Joannem Apostolos, qui imponebant manus super eos qui baptizati erant à Philippo diacono, et accipiebant Spiritum sanctum. » Episcopi autem sunt in Ecclesia loco Apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio.

de cette imposition des mains que dans l'Eglise on donne la confirmation.

Le troisième sacrement est celui de l'eucharistie. Il a pour matière le pain de froment et le vin de la vigne, mêlé d'un peu d'eau, de sorte que l'eau passe dans le vin, car l'eau signifie le peuple qui est incorporé au Christ. Ce sacrement ne peut pas être consommé avec un autre pain que le pain de froment, ni avec un autre vin que celui de la vigne. La forme de ce sacrement, ce sont les paroles suivantes qui sont celles même de Jésus-Christ : *Hoc est corpus meum*, et, *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Le prêtre, en effet, consomme ce sacrement parlant au nom même du Christ.

Le prêtre est le ministre de ce sacrement, et personne autre que lui ne peut consacrer le corps de Jésus-Christ. Ce sacrement a un double effet ; le premier consiste dans la consécration elle-même du sacrement ; car par la vertu des paroles déjà citées, le pain est changé au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang ; de manière cependant que Jésus-Christ tout entier est contenu sous les espèces du pain qui demeurent sans sujet ; Jésus-Christ tout entier est aussi contenu sous les espèces du vin ; il est contenu de même tout entier sous chaque partie de l'hostie consacrée, et du vin consacré, si on les sépare. Pour ce qui est de l'autre effet de ce sacrement, c'est qu'il produit dans celui qui le reçoit dignement, l'union de Jésus-Christ avec l'homme, comme il le dit lui-même en saint Jean, ch. VI : « Celui qui boit mon sang et mange ma chair demeure en moi et moi en lui. » Et parce que, par la grace, l'homme est incorporé au Christ, et qu'il est uni à ses membres, ceux qui le reçoivent dans de saintes dispositions, méritent de voir la grace s'augmenter en eux. Ainsi donc, il est dans ce sacrement quelque chose qui est le sacrement

---

Tertium sacramentum est eucharistia, cujus materia est panis triticeus, et vinum de vite modica aqua permixtum, ita quod aqua transeat in vinum : nam aqua significat populum qui incorporatur Christo. De alio autem pane quam tritici, et alio vino non potest hoc confici sacramentum. Forma autem hujus sacramenti sunt ipsa verba Christi dicentis : « Hoc est corpus meum, » et : « Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum ; » quia sacerdos in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum. Minister autem sacramenti hujus est sacerdos, neque aliquid aliud potest corpus Christi conficere.

Effectus hujus duplex est, quorum primus consistit in ipsa consecratione sacramenti : nam virtute prædictorum verborum panis convertitur in corpus Christi, et vinum in sanguinem, ita tamen quod totus Christus continetur sub speciebus panis quæ remanent sine subjecto, et totus Christus continetur sub speciebus vini, et sub qualibet parte hostiæ consecratæ et vini consecrati, separatione facta, est totus Christus. Alius vero effectus hujus sacramenti, quem in anima digne sumentis facit, est adunatio hominis ad Christum, sicut ipse dicit, *Joan.*, VI : « Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo. » Et quia per gratiam homo Christo incorporatur, et membris ejus unitur, dignum est quod hoc sacramentum sumentibus

seulement, à savoir, l'apparence du pain et du vin elle-même, et quelque chose qui est le sujet lui-même et le sacrement, à savoir, le vrai corps de Jésus-Christ, et quelque chose qui est le sujet seulement, à savoir, l'unité du corps mystique, c'est-à-dire de l'Eglise, que signifie et produit ce sacrement.

Il y a eu sur ce sacrement une multitude d'erreurs. La première est celle des hommes qui affirment que le vrai corps de Jésus-Christ n'est pas dans ce sacrement, mais qu'il y est seulement d'une manière significative. Bérenger est regardé comme l'auteur de cette erreur. Il est écrit dans saint Jean contre, ch. VI : « Ma chair est une véritable nourriture, et mon sang un véritable breuvage. »

La deuxième est celle des Arrodiniciens ou Artotyrites, qui offrent dans ce sacrement du pain et du fromage, disant que les oblations des premiers hommes ont été faites avec les fruits de la terre et ceux des troupeaux ; ce qui réfute leur assertion, c'est que le Seigneur qui a institué ce sacrement, donne le pain et le vin à ses disciples.

La troisième est celle des Cathafriges et des Præputiatiens, que l'on dit faire une espèce d'eucharistie avec le sang d'un enfant, qu'ils arrachent de son corps, au moyen de blessures semblables à des piqûres légères ; le mêlant avec de la farine et en confectionnant un pain ; ce qui, suivant ces paroles du Psaume CXV : « Ils versèrent ce sang innocent, qu'ils sacrifièrent aux idoles de Chanaan, » ressemble plus aux sacrifices des démons, qu'aux sacrifices de Jésus-Christ.

La quatrième est celle des Aquariens, ainsi appelés de ce qu'ils offrent l'eau seule dans les sacrifices; bien qu'il soit dit par la Sagesse, qui est le Christ, au livre des Proverbes : « Buvez le vin que je vous ai mêlé. »

La cinquième est celle des Ophidiens ou Ophites qui, pensant que

---

digne gratia augeatur. Sic igitur in hoc sacramento est aliquid, quod est sacramentum tantum, scilicet ipsa species panis et vini, et aliquid quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum, et aliquid quod est res tantum, scilicet unitas corporis mystici, id est Ecclesiæ, quam hoc sacramentum et significat et causat.

Fuerunt autem circa hoc sacramentum multi errores, quorum primus est eorum, qui dicunt quod in hoc sacramento non est verum corpus Christi, sed tantum significative. Author erroris ejus dicitur fuisse Berengarius, contra quem dicitur *Joan.*, VI : « Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. » Secundus est error Arrodinicarum, qui offerunt in sacramento hoc panem et caseum, dicentes à primis hominibus oblationes de frugibus terræ et ovium celebratas fuisse, contra quod est, quod Dominus hujus sacramenti institutor, panem et vinum discipulis suis dedit. Tertius est error Cathafrigarum et Præputiatorum, qui de infantis sanguine, quem de toto ejus corpore minutis punctorum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, immiscentes eum farinæ, panemque inde facientes, quod magis est simile sacrificiis dæmonum quam sacrificiis Christi, secundum illud *Psalm.* CV : « Effuderunt sanguinem innocentem, quem sacrificaverunt sculptilibus Canaan. »

Quartus est error Aquariorum, qui aquam solam in sacrificiis offerunt, cum tamen *Prov.*, IX dicatur ex ore Sapientiæ, quæ est Christus : « Bibite vinum quod miscui vobis. » Quintus est error Ophicarum, qui serpentem Christum esse æsti-

le Christ est un serpent, ont un serpent accoutumé à lécher le pain avec sa langue, et le leur sanctifie comme l'eucharistie.

La sixième est celle des Préputianiens, qui donnent aux femmes une si grande primauté, que chez eux elles sont aussi honorées du sacerdoce.

La septième est celle des pauvres de Lyon; ils disent que tout homme juste peut consommer ce sacrifice. Le pouvoir que le Seigneur a donné à ses Apôtres de célébrer ce sacrement réfute ces erreurs. De là il suit que, ceux-là seulement qui ont succédé aux Apôtres d'une manière certaine, ont reçu le pouvoir d'offrir ce sacrement.

La huitième est celle de quelques individus auxquels on a donné le nom d'Adamites, parce qu'imitant la nudité d'Adam, ils se réunissent nus hommes et femmes, écoutent la lecture, prient dans cet état, et célèbrent les sacrement sans vêtements. Il est écrit contre eux dans la première Epître aux Corinthiens, ch. XIV : « Que tout se fasse parmi vous d'une manière honnête et suivant l'ordre. »

Le quatrième sacrement est celui de la pénitence. Les actes du pénitent en sont comme la matière; ils sont appelés les trois parties de la pénitence. La contrition est la première, c'est par elle que l'homme se repent du péché commis, et se propose de ne plus pécher à l'avenir. La confession orale est la deuxième, c'est par elle que le pécheur accuse intégralement au prêtre les péchés dont il a la mémoire. La satisfaction pour les péchés est la troisième ; elle se fait selon le jugement du prêtre, et s'accomplit surtout par le jeûne, la prière et l'aumône. La forme de ce sacrement, ce sont les paroles de l'absolution, que prononce le prêtre lorsqu'il dit : « Je vous absous, etc... » Le ministre de ce sacrement, c'est le prêtre, ayant du supérieur le pouvoir ordinaire ou délégué d'absoudre. L'effet de ce sacrement, c'est la rémission du péché.

---

mantes habent unum colubrum assuetum panes lingua lambere, atque ita eis velut Eucharistiam sanctificare. Sextus est error Præputianorum, qui tantum dant mulieribus principatum, ut sacerdotio quoque apud eos honorentur. Septimus est error Pauperum de Lugduno, qui dicunt quemlibet justum hominem posse conficere hoc sacramentum : contra quos errores est, quod Dominus Apostolis suis potestatem tradidit hoc sacramentum celebrandi : unde solum illi qui quadam successione ab Apostolis acceperunt hanc potestatem, possunt hoc sacramentum conficere. Octavus est error quorumdam, qui dicuntur Adamani, qui imitantes nuditatem Adæ, nudi mares fœminæque conveniunt, nudi lectionem audiunt, nudi orant, sacramenta nudi celebrant, contra quos dicitur, I. *Cor.*, XIV : « Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis. » Quartum sacramentum est pœnitentia, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis, qui dicuntur tres pœnitentiæ partes : quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet quod homo doleat de peccato commisso, et proponat se de cætero non peccaturum. Secunda pars est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter, non dividens ea diversis sacerdotibus. Tertia pars est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per jejunium, et orationem et eleemosynam. Forma autem hujus sacramenti sunt verba absolutionis, quæ sacerdos profert, cum dicit : « Ego te absolvo. » Minister hujus sacramenti est sacerdos habens authoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex com-

Les Novatiens, qui soutiennent que l'homme qui pèche après le baptême ne peut pas en obtenir le pardon, errent sur ce sacrement. Il est dit contre eux dans l'Apocalypse, ch. II : « Souviens-toi d'où tu es tombé, et fais pénitence, fais comme au commencement. »

Le cinquième sacrement est celui de l'extrême-onction. Sa matière est l'huile bénite par l'évêque. On doit la donner aux infirmes, quand on craint le danger de mort; il faut les oindre sur les cinq sens, à savoir, sur les yeux à cause de la vue, sur les oreilles à cause de l'ouïe, sur les narines à cause de l'odorat, sur la bouche à cause du goût ou de la parole, sur les mains à cause du toucher, sur les pieds, parce qu'ils ont servi à marcher. Il en est aussi qui font l'onction sur les reins, siége des passions.

La forme de ce sacrement consiste dans les paroles suivantes : « Que le Seigneur, par cette sainte onction et sa tres-pieuse miséricorde, vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par les yeux; » il en est de même pour les autres sens. Le prêtre est le ministre de ce sacrement. Il a pour effet de guérir l'ame et le corps. Les Erraconites ont erré sur ce sacrement, eux qui soutiennent qu'ils rachètent en quelque sorte leurs mourants d'une nouvelle manière, par l'huile, le baume et l'eau, et par certaines invocations qu'ils prononcent sur leurs têtes, lesquelles sont écrites en caractères hébraïques; ce qui, comme nous l'avons dit plus haut, est contraire à la forme donnée par saint Jacques.

Le sixième sacrement est celui de l'ordre. Mais il y a sept ordres, qui sont, la prêtrise, le diaconat, le sous-diaconat, les ordres d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier. La cléricature n'est pas un ordre, mais une certaine profession de vie de ceux qui s'adonnent au ministère divin. Pour l'épiscopat, il est plus une dignité qu'un ordre.

---

missione superioris. Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccato. Est autem contra hoc sacramentum error Novatianorum, qui dicunt hominem post baptismum peccantem non posse per pœnitentiam veniam consequi : contra quos dicitur *Apoc.*, II : « Memor esto unde excideris, et age pœnitentiam, et prima opera fac. » Quintum sacramentum est extremæ unctionis, cujus materia est oleum olivæ per episcopum benedictum : hoc autem sacramentum non debet dari nisi infirmis, quando timetur de periculo mortis, qui debent inungi in locis quinque sensuum, videlicet in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum. Quidam autem inungunt in renibus, ubi viget libido. Forma autem hujus sacramenti est ista : « Per istam unctionem, et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid deliquisti per visum » et similiter in aliis. Minister hujus sacramenti est sacerdos : effectus autem hujus sacramenti est sanatio mentis et corporis. Contra hoc sacramentum est error Eraconitarum, qui ferunt suos morientes novo modo quasi redimere per oleum, et balsamum, et aquam, et invocationibus quas Hebraicis verbis dicunt super capita eorum, quod est contra formam à Jacobo traditam, ut supra dictum est. Sextum est sacramentum ordinis. Sunt autem septem ordines, scilicet presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus, acolytatus, exorcistæ, lectoris et ostiarii, clericatus autem non est ordo, sed quædam professio vitæ dantium se divino ministerio. Episcopatus autem ma-

La matière de ce sacrement est l'objet matériel par la tradition duquel l'ordre est conféré; comme la prêtrise est conférée par la remise du calice à l'ordinand, de même chaque ordre est conféré par la remise de l'objet qui sert principalement au ministère de cet ordre. Pour ce qui est de la forme, elle consiste dans les paroles suivantes : « Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Eglise pour les vivants et pour les morts. » Il faut en dire autant des ordres qui se ressemblent.

Le ministre de ce sacrement, c'est l'évêque, à lui il appartient de le conférer. Il a pour effet d'augmenter la grace et de faire de l'homme le digne ministre de Jésus-Christ.

Arius erra sur ce sacrement, lui qui soutenoit qu'il n'y a pas de différence entre le prêtre et l'évêque.

Le mariage est le septième sacrement; il représente l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Le consentement mutuel des parties, exprimé présentement par des paroles, est la cause efficiente du mariage. Le mariage produit un triple bien. Le premier, ce sont les enfants qui doivent en suivre, et qui doivent être élevés dans le service de Dieu. Le second, c'est la foi que l'un des époux doit garder à l'autre. Le troisième, c'est le sacrement, c'est-à-dire l'indivisibilité du mariage; ce qui fait qu'il signifie l'indivisible union de Jésus-Christ et de son Eglise. Il y a sur ce sacrement une multitude d'erreurs.

La première est celle des Tacianiens, qui condamnent le mariage. Saint Paul dit contre eux, dans son Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Si la Vierge s'est mariée, elle n'a pas péché. »

La seconde est celle de Jovinien, qui a égalé le mariage à la virginité ; nous en avons parlé plus haut.

La troisième est celle des Nicolaïtes qui voient indifféremment les épouses les uns des autres. Il y a eu une foule d'hérétiques qui ont

---

gis est dignitas quam ordo. Materia autem hujus sacramenti est illud materiale per cujus traditionem confertur ordo : sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quæ præcipue pertinet ad ministerium illius ordinis. Forma autem hujus sacramenti est talis : « Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, » et idem est dicendum in consimilibus ordinibus.

Minister hujus sacramenti est episcopus qui confert ordines. Effectus autem hujus sacramenti est augmentum gratiæ ad hoc quod aliquis fit idoneus minister Christi. Contra hoc sacramentum fuit error Arii, qui dicebat presbyterum ab episcopo non debere discerni. Septimum sacramentum est matrimonium, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Causa autem efficiens matrimonii est mutuus consensus per verba de præsenti expressus. Est autem triplex bonum matrimonii, quorum primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum, est fides quam unus conjugum alteri debet servare. Tertium, est sacramentum, id est, indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Est autem circa hoc sacramentum multiplex error. Primo quidem est Tacianorum, qui nuptias damnant, contra quos est quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Si nupserit virgo, non peccavit. » Secundus est error Joviniani, qui nuptias æquavit virginitati, de quo supra dictum est. Tertius est error Nicolaitarum, qui indifferenter mutuis uxoribus utuntur. Fuerunt etiam multi alii hæretici turpia quædam docentes et exercentes, contra id

enseigné et pratiqué des choses honteuses, contrairement à ce que dit saint Paul dans le dernier chapitre de son Epître aux Hébreux : « Que le mariage soit honnête parmi les hommes et la couche conjugale sans tache. » La vertu de ce sacrement, c'est de conduire l'homme à la gloire future, qui consiste en sept qualités, trois de l'ame et quatre du corps.

Le premier avantage de l'ame, c'est de voir Dieu selon son essence, comme nous l'apprennent ces paroles de saint Jean, ch. III : « Nous le verrons tel qu'il est. » Le second, c'est la compréhension par laquelle nous saisirons Dieu comme la récompense de nos mérites. Saint Paul dit, dans son Epître aux Corinthiens, ch. IX : « Courez de telle sorte que vous remportiez le prix. » Le troisième, c'est la jouissance par laquelle nous nous délecterons en Dieu. Job dit, ch. XXII : « Alors vous serez comblés de plus de délices que celui qui est puissant, et vous élèverez vos regards vers Dieu. »

La première qualité du corps, c'est l'impassibilité, ainsi que nous l'apprennent ces paroles de l'Apôtre, Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruption. » La seconde, comme nous l'apprennent ces paroles de saint Matthieu, chap. XIII : « Ils brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père, » c'est la clarté. La troisième est l'agilité par laquelle ils peuvent être rapidement présents où ils veulent. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. III : « Ils courent avec la rapidité de l'étincelle dans un champ de roseaux. » La quatrième est la subtilité par laquelle il leur sera donné de pénétrer où ils voudront. C'est ce que dit l'Apôtre dans son Epître aux Corinthiens, ch. XV : « On met en terre un corps animal, il en ressuscitera un corps spirituel. » Que celui qui vit dans les siècles des siècles nous y conduise. Amen.

Fin du cinquième Opuscule de saint Thomas sur les articles de foi et les sacrements de l'Eglise, à l'archevêque de Palerme.

L'abbé FOURNET.

---

quod dicitur *Hebr.*, ult. : « Sit honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus. » Horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futuram gloriam, quæ consistit in septem dotibus, tribus animæ et quatuor corporis. Prima dos animæ est visio Dei per essentiam, secundum illud I. *Joan.*, III : « Videbimus Deum sicuti est. » Secunda est comprehensio, qua scilicet Deum comprehendemus quasi meritorum mercedem : I. *Cor.*, IX : « Sic currite, ut comprehendatis. » Tertia est fruitio, qua in Deo delectabimur, secundum illud *Job*, XXII : « Tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam. » Prima autem dos corporis est impassibilitas, secundum illud I. *Cor.*, XV : « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. » Secunda est claritas, secundum illud *Matth.*, XIII : « Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum. » Tertia est agilitas, per quam celeriter adesse poterunt ubi volent : *Sap.*, III : « Tanquam scintillæ in arundineto discurrent. » Quarta est subtilitas, per quam poterunt quæcumque voluerint penetrare, secundum illud I. *Cor.*, XV : « Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. » Ad quam nos perducat qui vivit et regnat per omnia sæcula sæculorum. Amen.

Explicit opusculum quintum divi Thomæ de articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis ad Panormitanum archiepiscopum.

OPUSCULE VI.

TRÈS-PIEUSE EXPOSITION DU SYMBOLE DES APÔTRES, OU JE CROIS EN DIEU, DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS.

CHAPITRE PREMIER.

« Je crois en un seul Dieu, etc... » La foi, sans laquelle personne ne peut être appelé chrétien fidèle, est la première chose qui soit nécessaire au chrétien. La foi produit quatre biens différents. Le premier bien qu'elle produit, c'est d'unir l'ame à Dieu. L'ame, en effet, par la foi, contracte une espèce de mariage avec Dieu. Osée dit, chap. II : « Je vous unirai à moi par la foi. » L'homme, pour cette raison, quand il est baptisé, confesse d'abord la foi, lorsqu'on lui dit : « Croyez-vous en Dieu ? » Le baptême est, en effet, le premier sacrement de la foi. Et c'est pourquoi le Seigneur dit au dernier chapitre de saint Marc : « Celui qui aura cru et qui aura été baptisé, sera sauvé. » Nous devons savoir par là que, sans la foi, personne n'est agréable à Dieu. De là saint Augustin dit sur ces paroles de l'Apôtre, Epître aux Romains, ch. XIV : « Tout ce qui n'est pas de la foi, etc... » « Là où n'est pas la connoissance de la vérité éternelle, immuable, il n'y a qu'une fausse vertu, même dans les mœurs les plus pures. »

Le second bien que produit la foi, c'est que, par elle, la vie éternelle est commencée en nous. La vie éternelle, en effet, n'est autre

OPUSCULUM VI.

EJUSDEM DOCTORIS DIVI THOMÆ DEVOTISSIMA EXPOSITIO SUPER SYMBOLO APOSTOLORUM, SCILICET CREDO IN DEUM.

CAPUT PRIMUM.

« Credo in unum Deum, etc. » Primum *quod est necessarium christiano, est fides*, sine qua nullus dicitur fidelis christianus. Fides autem facit quatuor bona. Primum est quod per fidem anima conjungitur Deo. Nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimonium cum Deo. *Ose.*, II : « Sponsabo te mihi in fide. » Et inde est, quod quando homo baptizatur, primo confitetur fidem, cum dicitur ei : « Credo in Deum ? » quia baptismus est primum sacramentum fidei. Et ideo dicit Dominus *Marc.*, ult. : « Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. » Baptismus enim sine fide non prodest. Et ideo sciendum est, quod nullus est acceptus Deo sine *fide* : *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. » Et ideo dicit Augustinus super illud *Rom.*, XIV : « Omne quod non est ex fide, etc. » « Ubi non est æternæ et incommutabilis veritatis agnitio, falsa est virtus etiam in optimis moribus. » Secundo, quia per fidem inchoatur in nobis vita æterna. Nam vita æterna nihil aliud est, quam cognoscere Deum : unde dicit Dominus *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna,

chose que connoître Dieu, ce qui fait dire au Seigneur en saint Jean, ch. XVII : « La vie éternelle consiste en ce qu'ils vous connoissent, vous le seul vrai Dieu. » Mais cette connoissance, qui commence par la foi, n'est complète que dans la vie future où nous connoîtrons Dieu tel qu'il est. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Epître aux Hébreux, ch. XI : « Là est la substance des choses que nous devons espérer. » Personne ne peut parvenir à la béatitude, qui est la véritable connoissance de Dieu, à moins qu'il ne le connoisse d'abord par la foi. Saint Jean dit, ch. XX : « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. »

Le troisième bien que produit la foi, c'est qu'elle dirige la vie présente; l'homme, en effet, pour qu'il vive bien, doit savoir ce qui lui est nécessaire pour cela; mais s'il lui falloit acquérir par l'étude ce qui est nécessaire pour bien vivre, ou il ne pourroit pas y parvenir, ou ce ne seroit qu'après un long espace de temps. Mais la foi nous communique cette connoissance. C'est elle, en effet, qui nous apprend qu'il y a un Dieu qui récompense les bons et punit les méchants, qu'il y a une autre vie, et les autres choses de ce genre, par lesquelles nous sommes suffisamment portés au bien et détournés du mal. Habac. : « Mon juste vit de la foi. » C'est ici une chose patente, car aucun des philosophes, avant que ne vînt Jésus-Christ, malgré tous ses efforts, ne pût avoir de Dieu et de ce qui est nécessaire à la vie éternelle, la même connoissance qu'en a après son avènement une vieille femme. Isaïe, à cause de cela, dit, ch. XI : « La terre est remplie de la science du Seigneur. »

Le quatrième bien qu'elle produit, c'est de nous faire vaincre les tentations. L'Apôtre, dans son Epître aux Hébreux, ch. II, dit : « Les saints vainquirent les puissances par la foi. » C'est une chose évidente, car toute tentation vient ou du diable, ou du monde, ou de la chair. Le diable vous tente pour vous empêcher d'obéir à Dieu et de lui être

---

ut cognoscant te solum verum Deum. » Hæc autem cognitio Dei incipit hic per fidem, sed perficitur in vita futura, in qua cognoscemus eum sicuti est. Et ideo dicitur *Heb.*, XI : « Fides est substantia sperandarum rerum. » Nullus ergo potest pervenire ad beatitudinem, quæ est vera cognitio Dei, nisi primo cognoscat per fidem. *Joan.*, XX : « Beati qui non viderunt et crediderunt. » Tertia, quia fides dirigit vitam præsentem; nam ad hoc quod homo bene vivat, oportet quod sciat necessaria ad bene vivendum, et si deberet omnia necessaria ad bene vivendum per studium addiscere, vel non posset pervenire, vel post longum tempus. Fides autem docet omnia necessaria ad bene vivendum. Ipsa enim docet quod est unus Deus, qui est remunerator bonorum et punitor malorum, et quod est alia vita, et hujusmodi quibus satis allicimur ad bonum et vitamus malum : *Habac.*, II : « Justus meus ex fide vivit. » Et hoc etiam patet, quia nullus Philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam æternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem. Et ideo dicitur *Esa.*, XI : « Repleta est terra scientia Domini. » Quarto, quia fides est qua vincimus tentationes. *Hebr.*, XI : « Sancti per fidem vicerunt regna. » Et hoc patet, quia omnis tentatio vel est à diabolo, vel à mundo, vel à carne. Diabolus enim tentat, ut non obedias Deo, nec subjiciatis ei. Et hoc per fidem removetur : nam per fidem co-

soumis. La foi repousse cette tentation; car elle nous le fait connoître comme le Seigneur de tous les hommes, et à qui, par conséquent, il faut obéir. Saint Pierre dit dans sa première Epître, ch. V : « Le diable, votre adversaire, rôde, cherchant qui il dévorera; résistez-lui, fortifiés par la foi. » Le monde, lui, tente, soit en attirant par la prospérité, soit en effrayant par l'adversité. Mais la foi nous fait vaincre ces tentations, car elle nous fait croire à une vie meilleure que celle-ci. C'est pour cela que nous méprisons la prospérité, et que nous ne craignons pas l'adversité. Saint Jean dit, I. chap. V : « C'est notre foi qui vainc le monde, telle est notre victoire. » C'est elle aussi qui nous enseigne qu'il y a d'autres maux plus grands, à savoir ceux de l'enfer. Pour la chair, elle nous tente, elle, en nous portant aux plaisirs momentanés de la vie présente; mais la foi nous montre que si, par ces plaisirs, nous nous y attachons autrement qu'il n'est dû, nous perdons les plaisirs éternels. L'Apôtre dit dans son Epître aux Ephésiens, ch. VI : « Nous revêtant en tout du bouclier de la foi. » Il est donc évident par là que la foi nous est utile. Mais quelqu'un dira peut-être : Il est insensé de croire ce que l'on ne voit pas, il ne faut pas croire ce que l'on ne voit pas. Je réponds : nous pouvons dire premièrement que l'imperfection de notre intellect réduit à néant ce doute; car si l'homme pouvoit par lui-même connoître toutes les choses visibles et invisibles, il seroit insensé de dire ce que nous ne voyons pas; mais nos connoissances sont tellement rétrécies, que jamais aucun philosophe ne put découvrir la nature d'une mouche, d'où on lit qu'un philosophe passa trente ans dans la solitude pour connoître la nature de l'abeille. Si donc notre intellect est si foible, n'est-il pas insensé de ne vouloir croire de Dieu que ce que l'homme peut en connoître par lui-même. C'est ce qui fait dire à Job contre

gnoscimus, quod ipse est Dominus omnium, et ideo sibi est obediendum. I *Petr.*, V : « Adversarius vester diabolus circuit quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide. » Mundus autem tentat vel alliciendo prosperis, vel terrendo adversis. Sed hæc vincimus per fidem, quæ facit nos credere aliam vitam meliorem ista. Et ideo prospera mundi hujus despicimus, et non formidamus adversa : I. *Joan.*, V : « Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra. » Et etiam quia docet nos credere alia majora mala, scilicet inferni. Caro vero tentat inducendo nos ad delectationes vitæ præsentis momentaneas; sed fides ostendit nobis, quod per has si eis indebite adhæremus, æternas delectationes amittimus. Ephes., VI : « In omnibus sumentes scutum fidei. » Sic ergo patet, quod multum est utile habere fidem. Sed dicit aliquis : Stultum est credere quod non videtur, nec sunt credenda quæ non videntur.

Respondeo dicendum, quod hoc dubium primo tollit imperfectio intellectus nostri; nam si homo posset perfecte per se cognoscere omnia visibilia et invisibilia, stultum esset credere quæ non videmus; sed cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscæ : unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine ut cognosceret naturam apis. Si ergo intellectus noster est ita debilis, nonne stultum est nolle credere de Deo, nisi illa tantum quæ homo potest cognoscere per se? Et ideo contra hoc dicitur *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. » Secundo, potest responderi quia dato quod

cette assertion, ch. XXXVI : « Voici le Dieu grand, vainqueur de notre science. »

Secondement, on peut répondre que, supposé qu'un maître quelconque avançât quelque chose touchant la science qu'il a cultivée, et qu'un paysan affirmât qu'il n'est pas comme le maître l'enseigne, parce que lui paysan ne le comprend pas; il seroit assurément réputé pour un insensé, ce paysan. Mais l'intellect de l'ange dépasse de beaucoup plus l'intellect du plus grand philosophe, que l'intellect du plus grand des philosophes ne dépasse celui du paysan. C'est pour cela qu'il est insensé le philosophe, s'il ne veut pas croire ce que disent les anges; il l'est à plus forte raison, s'il refuse de croire ce que dit Dieu. L'Ecclésiastique dit contre cette assertion, chap. III : « On vous a montré une foule de choses qui surpassent la conception des hommes. »

On peut troisièmement répondre que si l'homme ne vouloit croire que les choses qu'il connoîtroit, il lui seroit impossible de vivre en ce monde ; car comment un homme pourroit-il vivre, s'il ne croyoit à quelqu'un ? Comment, en effet, croiroit-il que tel homme est son père ? C'est pour cela qu'il est nécessaire que l'homme s'en rapporte à quelqu'un touchant les choses que par lui-même il ne peut pas parfaitement connoître ; mais Dieu n'est-il pas de tous les êtres celui qui est le plus digne de foi. C'est ce qui fait que ceux qui ne croient pas aux enseignements de la foi, ne sont pas sages ; mais, comme dit l'Apôtre dans sa première Epître à Timothée, ch. VI : « Ils sont insensés et orgueilleux, l'ignorant est orgueilleux. » L'Apôtre dit encore pour la même raison, dans sa deuxième Epître à Timothée, ch. Ier : « Je sais à qui j'ai ajouté foi, et j'ai la certitude. » Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. II : « Vous qui craignez le Seigneur, croyez à sa parole. »

On peut aussi répondre quatrièmement, parce que Dieu approuve comme vraies les choses qu'enseigne la foi. Si, en effet, un roi en-

---

aliquis magister aliquid diceret in sua scientia, et aliquis rusticus diceret, non esse ita sicut magister doceret, eo quod ipse non intelligeret, multum reputaretur stultus ille rusticus. Constat autem quod intellectus angeli excedit magis intellectum optimi philosophi, quam intellectus optimi philosophi intellectum rustici. Et ideo stultus est philosophus, si nolit credere ea quæ angeli dicunt, et multo magis si nolit credere ea quæ Deus dicit. Et contra hoc dicitur *Eccl.*, III : « Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. » Tertio responderi potest quia si homo nollet credere nisi ea quæ cognosceret, certe non posset vivere in hoc mundo : quomodo enim aliquis vivere posset, nisi crederet alicui ? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse, quod homo credat alicui de iis, quæ perfecte non potest scire per se ; sed nulli est credendum sicut Deo. Et ideo illi qui non credunt dictis fidei, non sunt sapientes, sed stulti et superbi, sicut dicit Apostolus I. *ad Tim.*, VI : « Superbus est, nihil sciens. » Propterea dicebat II. *Tim.*, I : « Scio cui credidi, et certus sum. » *Ecclesiast.*, II : « Qui timetis Deum, credite illi. » Quarto, potest etiam responderi quia Deus probat, quod ea quæ docet fides sunt vera. Si enim rex mitteret litteras cum sigillo suo sigillatas, nullus auderet

voyoit des lettres scellées de son sceau, personne n'oseroit dire que ces lettres ne sont pas l'expression de la volonté du roi. Mais il est constant que toutes les choses que les saints ont cru et qu'ils nous ont enseignées sur la foi de Jésus-Christ, sont marquées du sceau de Dieu; ces œuvres que nulle créature ne sauroit opérer indiquent le sceau de Dieu. Or ces œuvres sont les miracles par lesquels Jésus-Christ a confirmé l'enseignement des Apôtres et des saints. Si vous dites que personne n'a vu faire de miracles, je réponds à cela, il est constant que le monde entier rendoit un culte aux idoles, et que la foi de Jésus-Christ étoit persécutée, comme nous l'apprennent même les historiens païens; mais bientôt tous se convertirent à Jésus-Christ, et les hommes illustres, et les riches et les puissants, et les sages ainsi que les grands; et cela à la prédication d'un petit nombre d'hommes simples et pauvres annonçant Jésus-Christ. Ceci est un fait miraculeux, ou il n'y en a pas. Si c'est un fait miraculeux, vous avez ce qui est proposé; si ce n'est pas un fait miraculeux, je dis qu'il n'y a pas de plus grand miracle que la conversion du monde entier sans miracle; c'est donc ce que nous cherchons. Ainsi donc, personne ne doit douter de la foi, mais on doit croire les choses qui sont de son domaine avec plus de fermeté que ce que l'on voit, car la vue de l'homme peut être trompée, pendant que la science de Dieu n'est jamais en défaut.

CHAPITRE II.

« Je crois en un seul Dieu, etc... » Parmi toutes les choses que les fidèles doivent croire, la première qui doit être l'objet de leur foi, c'est qu'il y a un Dieu. Mais il faut examiner ce que signifie ce nom Dieu. Ce nom signifie simplement gouverneur, pourvoyeur de toutes choses. Celui donc qui croit à l'existence de Dieu, croit qu'il gouverne

---

dicere quod illæ litteræ non processissent de regis voluntate.

Constat autem quod omnia quæ sancti crediderunt et tradiderunt nobis de fide Christi, signata sunt sigillo Dei, quod sigillum ostendunt illa opera, quæ nulla pura creatura facere potest. Et hæc sunt miracula, quibus Christus confirmavit dicta Apostolorum et sanctorum. Si dicas, quod miracula nullus vidit fieri; respondeo ad hoc : Constat enim quod totus mundus colebat idola et fidem Christi persequebatur, sicut paganorum etiam historiæ tradunt, sed modo omnes conversi sunt ad Christum, et sapientes, et nobiles, et divites, et potentes, et magni ad prædicationem simplicium, et pauperum, et paucorum prædicantium Christum. Aut ergo hoc est miraculose factum, aut non. Si miraculose, habes propositum. Si non, dico quod non potuit esse majus miraculum, quam quod mundus totus sine miraculis converteretur, non ergo quærimus aliud. Sic ergo nullus debet dubitare de fide, sed credere ea quæ fidei sunt magis quam ea quæ videt, quia visus hominis potest decipi, sed Dei scientia nunquam fallitur.

CAPUT II.

« Credo in unum Deum, etc. » Inter omnia quæ debent credere fideles, hoc est primum, quod debent credere, scilicet quod sit unus Deus. Considerandum autem quid significet hoc nomen, Deus. Quod quidem nihil est aliud quam gubernator et provisor rerum omnium. Ille igitur credit Deum esse, qui credit omnes res mundi

tout, qu'il pourvoit à tout. Il ne croit pas à l'existence de Dieu, celui qui pense que tout est l'effet du hasard. Mais on ne trouve personne d'assez insensé pour ne pas croire que les choses naturelles, qui procèdent avec un certain ordre dans des temps déterminés, ne sont pas gouvernées, prévues et disposées par un être supérieur. Nous voyons, en effet, le soleil, la lune, les étoiles suivre un cours déterminé; ce qui n'arriveroit pas s'ils étoient le résultat du hasard; c'est pour cela que celui qui ne croiroit pas à l'existence de Dieu seroit un insensé. On lit, Psaume XIII : « L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu. » Il en est néanmoins qui, tout en croyant que Dieu gouverne le monde et dispose toutes les choses naturelles, refusent pourtant de croire qu'il règle les actes humains, et ne croient pas que ce soit lui qui les dispose. La raison de ceci, c'est qu'ils voient, dans le monde, les bons plongés dans l'affliction et les méchants prospérer, ce qui semble faire que la providence de Dieu abandonne les actes des hommes; ce qui fait que Job dit à cette occasion dans leur personne, ch. XXII : « Il se promène dans l'immensité des cieux, et il ne s'occupe pas de ce qui nous concerne. » Mais cette assertion est entièrement insensée. Il leur arrive ce qui arriveroit à un homme qui, ignorant la médecine, verroit un médecin donner de l'eau à un malade et du vin à l'autre, ce que lui dicte sa science médicale, croiroit que ceci est le résultat du hasard, parce qu'il ignore cette science qui fait agir de la sorte pour une juste cause, à savoir, qu'elle fait donner à l'un de l'eau et à l'autre du vin; il en est de même de Dieu. C'est, en effet, par une cause juste et d'après sa providence, que Dieu règle toutes les choses qui sont nécessaires aux hommes; et ainsi il en afflige quelques-uns qui sont bons, et en laisse prospérer d'autres qui sont méchants; d'où il arrive que celui qui croit que c'est là l'effet

---

hujus gubernari et provideri ab illo. Qui autem credit quod omnia proveniant à casu, hic non credit Deum esse. Nullus autem invenitur adeo stultus, qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur et disponantur, cum in quodam ordine et certis temporibus procedant.

Videmus enim solem, et lunam, et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum, quod non contingeret si à casu essent, unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset. *Psalm.* XIII : « Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus. » Sunt autem aliqui, qui licet credant Deum gubernare et disponere res naturales, non tamen credunt Deum esse humanorum actuum provisorem, qui scilicet credunt actus humanos non disponi à Deo. Cujus ratio est, quia vident in mundo isto bonos affligi et malos prosperari, quod videtur tollere providentiam divinam circa homines : unde in persona eorum dicitur *Job*, XXII : « Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat, hoc autem est valde stultum. » Nam istis accidit, sicut si aliquis nesciens medicinam, videret medicum propinantem uni infirmo aquam, alteri vinum, secundum scilicet quod ars medicinæ dictat, crederet quod hoc fiat à casu, cum nesciat artem medicinæ, quæ ex justa causa hoc facit, scilicet quod isti dat vinum, illi vero aquam, sic est de Deo. Deus enim ex justa causa et sua providentia disponit ea quæ sunt hominibus necessaria, et sic quosdam bonos affligit, et quosdam malos in prosperitate dimittit : unde qui credit hoc provenire à casu, est et reputatur insipiens, quia non contingit

du hasard, est réputé un insensé, et il l'est réellement, parce qu'il n'en est ainsi que parce qu'il ignore l'art et la cause de la disposition divine. Job dit, ch. XI : « Plût à Dieu qu'il vous montrât les secrets de sa sagesse, et combien multiple est sa loi. » Il faut donc croire fermement que Dieu dispose et gouverne non-seulement les choses naturelles, mais même les actes humains. Il est écrit, Psaume XCIII : « Et ils dirent : Le Seigneur ne le verra pas, le Dieu de Jacob ne l'entendra pas; comprenez-le, peuple insensé, nation imprudente. Quoi ! celui qui a fait l'oreille n'entendra pas? celui qui créa l'œil ne voit pas? le Seigneur connoît les pensées des hommes. » Il voit donc tout, et les pensées et les secrets de la volonté ; ce qui fait que l'homme est dans une nécessité spéciale de faire le bien, car toutes ses pensées et tous ses actes sont manifestes aux yeux de Dieu. L'Apôtre dit dans son Epître aux Hébreux, ch. IV : « Toutes choses sont nues et découvertes aux yeux de Dieu. » Mais il faut croire que ce Dieu, qui dispose et gouverne tout, est un seul Dieu ; ce qui le prouve, c'est que cette disposition des choses humaines est parfaitement ordonnée : en elle, on trouve une multitude d'êtres disposés et gouvernés par un seul. La multitude des chefs introduit souvent, parmi les sujets, la dissension; de là, comme le gouvernement divin l'emporte de beaucoup sur le gouvernement humain, il est évident que le gouvernement du monde ne s'exerce pas par plusieurs Dieux, mais bien par un seul. Il y a quatre choses qui portèrent les hommes à admettre plusieurs dieux.

La foiblesse de l'intellect humain est la première. Les hommes, en effet, à cause de la foiblesse de leur intellect, ne pouvant pas s'élever au-dessus des objets corporels, crurent qu'il n'y avoit rien au-delà de la nature des corps sensibles ; c'est ce qui fit qu'ils placèrent, parmi ces corps, des corps qui surpassent les autres et gouvernent le monde.

---

hoc, nisi quia nescit artem et causam dispositionis divinæ, *Job*, XI : « Utinam ostenderet tibi secreta sapientiæ, et quod multiplex esset lex ejus. » Et ideo firmiter credendum est, quod Deus gubernat et disponit non solum res naturales, sed etiam actus humanos. *Psalm*. XCIII : « Et dixerunt : Non videbit Dominus, nec intelliget Deus Jacob. Intelligite insipientes in populo, et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum, non considerat : Dominus scit cogitationes hominum. » Omnia ergo videt et cogitationes, et occulta voluntatis : unde et hominibus specialiter imponitur necessitas bene faciendi, quia omnia quæ cogitant et faciunt, divino conspectui sunt manifesta. Apostolus, *Hebr*., IV : « Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. » Est autem credendum, quod hic Deus qui omnia disponit et regit, sit unus Deus tantum, cujus ratio est quia illa dispositio rerum humanarum est bene disposita, in qua multitudo invenitur disponi et gubernari per unum. Nam multitudo præsidentium inducit sæpe dissensionem in subditis : unde cum divinum regimen præemineat regimini humano, manifestum est quod regnum mundi non est per multos Deos, sed per unum tantum. Sunt autem quatuor ex quibus homines inducti sunt ad ponendum plures Deos. Primum est imbecillitas intellectus humani. Nam homines imbecillis intellectus non valentes corporalia transcendere, non crediderunt aliquid esse ultra naturam corporum sensibilium, et ideo inter corpora illa posuerunt præeminere, et disponere mundum, quæ pulchriora et digniora interea videbantur, et eis attribuebant et impendebant

Ces corps sont ceux qui leur paroissoient et les plus beaux et les plus dignes; ils leur attribuoient et leur rendoient un culte divin. De ce nombre se trouvèrent les corps célestes, à savoir, le soleil, la lune et les étoiles. Il leur arrive ce qui arrive à celui qui, voulant aller à la cour voir le roi, croit que chacun de ceux qu'il voit bien vêtu ou constitué en dignité, c'est le roi lui-même. Il est dit d'eux au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Ils pensèrent que le soleil, la lune, le cercle des étoiles étoient les Dieux qui gouvernent le monde. » Il est écrit dans Isaïe, ch. LI : « Levez vos regards en haut, etc... »

Ce qui, secondement, fit admettre plusieurs Dieux, ce fut l'adulation des hommes. Il y en eut, en effet, qui, voulant flatter les puissants et les rois, leur décernèrent les honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu, leur obéissant et se soumettant à eux; c'est ce qui leur en fit diviniser quelques-uns après leur mort; à d'autres ils décernèrent ce titre de leur vivant. Il est écrit au livre des Juges, ch. V : « Que la nation tout entière sache que Nabuchodonosor est le Dieu de la terre, et qu'il n'en est pas d'autre que lui. »

L'affection charnelle pour les enfants et les parents, fut la troisième cause de la multiplicité des Dieux. La trop grande affection de quelques hommes pour les leurs, fit qu'ils leur érigèrent des statues après leur mort; ainsi, de là il s'en est suivi qu'ils rendirent à ces statues un culte divin. Il est dit d'eux au livre de la Sagesse, ch. XIV : « Parce que les hommes, pour servir ou leur affection ou les rois, imposèrent au bois ou à la pierre un nom incommunicable. »

La quatrième, c'est la malice du démon. Il voulut lui-même, dès le principe, s'égaler à Dieu; ce qui lui fait dire dans Isaïe, ch. XIV : « Je poserai mon siége vers l'aquilon et je monterai au ciel, et je serai semblable au Très-Haut. » Il n'a pas encore renoncé à ce désir; tous ses efforts, au contraire, tendent à se faire adorer des

---

divinum cultum, et hujusmodi sunt corpora cœlestia, scilicet sol, et luna, et stellæ. Sed istis accidit sicut alicui eunti ad curiam regis, qui volens videre regem, et credit quemcumque bene indutum vel in officio constitutum, regem esse, de quibus dicitur *Sap.*, XIII : « Solem et lunam, aut gyrum stellarum rectores orbis terrarum Deos putaverunt. » *Esai.*, LI : « Levate in excelsum oculos vestros, etc. » Secundo, provenit ex adulatione hominum, nam et aliqui volentes adulari dominis et regibus, honorem Deo debitum eis exhibuerunt, obediendo eis et subjiciendo se eis : unde et aliquos post mortem fecerunt Deos, alios etiam in vita dixerunt Deos. *Jud.*, V : « Sciat omne genus quoniam Nabuchodonosor Deus terræ est, et præter ipsum alius non est. » Tertio provenit ex carnali affectu ad filios et consanguineos; nam aliqui propter nimium amorem quem ad suos habebant, faciebant statuas post eorum mortem, et sic ex hoc processum est, quod illis statuis divinum cultum impendebant, de quibus dicitur *Sap.*, XIV : « Quoniam aut affectui, aut regibus deservientes homines, incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt. » Quarto ex malitia diaboli. Ipse enim ab initio voluit æquiparari Deo : unde ipse ait *Esai.*, XIV : « Ponam sedem meam ab aquilone, in cœlum conscendam, et ero similis Altissimo. » Et hanc voluntatem nondum deposuit, et ideo totus conatus

hommes, à les porter à lui offrir des sacrifices, non qu'il se délecte de la chair de l'animal qui lui est immolé, mais son bonheur est de voir qu'on lui décerne la même révérence qu'à Dieu. C'est ce qui lui fait dire à Jésus-Christ dans saint Matthieu, ch. IV : « Je vous donnerai tout ce que vous voyez, si, vous prosternant, vous m'adorez. » C'est aussi ce qui faisoit que, pour se faire vénérer comme des Dieux, ils entroient dans les idoles et rendoient des réponses. Il est écrit, Ps. XCV : « Tous les Dieux des nations sont des démons. » L'Apôtre, dans son Epître aux Corinthiens, ch. X, dit : « Mais les victimes que les Gentils immolent, il les immolent aux démons et non à Dieu. » Les quatre causes que nous venons d'énumérer, bien que les choses que nous venons de dire soient horribles, en entraînent cependant quelques-uns, un grand nombre même. Qu'ils croient à l'existence de plusieurs Dieux, c'est ce que démontrent sinon leur bouche ou leur cœur, du moins leurs actes. Ils admettent que les corps célestes sont des Dieux, ceux qui croient à leur influence sur la volonté de l'homme, et qui choisissent pour agir un temps déterminé ; et, faisant des instruments pour les observer, ils sont dominés par d'autres Dieux. Jérémie dit, ch. X : « Ne craignez pas les astres du ciel que redoutent les Gentils, car les lois des peuples sont vaines. » Ils proclament de même les rois, leurs Dieux, tous ceux qui, dans les choses qu'ils ne leur doivent même pas, leur sont plus soumis qu'à Dieu. Il est dit au livre des Actes, ch. V : « Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes. » Ils montrent aussi par leurs actions, ceux qui aiment leurs proches ou leurs enfants plus que Dieu, qu'il y a plusieurs Dieux ; il en est encore de même de ceux qui aiment plus la bonne chère que Dieu. L'Apôtre dit de ces derniers dans son Epître aux Philippiens, ch. III : « Leur ventre est leur Dieu. » Tous ceux qui s'adonnent aux sortiléges et aux incantations, croient à l'existence de plusieurs Dieux, puis-

---

suus in hoc existit, ut faciat se ab hominibus adorari, et sacrificia sibi offerri, non quod delectetur in uno cane, vel cato qui ei offertur, sed delectatur in hoc quod ei impendatur reverentia sicut Deo : unde et Christo dixit, *Matth.*, IV : « Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me. » Inde est etiam quod intrantes idola, dabant responsa, ut scilicet venerarentur ut dii : *Psalm.* XCV : « Omnes dii gentium, dæmonia. » Apostolus, I. *Cor.*, X : « Sed quæ immolant gentes, dæmoniis immolant et non Deo. » Licet autem hæc sint horribilia, sunt tamen aliqui et multi, qui frequenter incidunt in istas quatuor causas. Et licet non ore aut corde, tamen factis ostendunt se credere plures Deos. Nam qui credunt quod corpora cœlestia possunt in voluntatem hominis imprimere, et qui in factis suis certa accipiunt tempora, ii ponunt corpora cœlestia esse Deos et aliis dominari, facientes astrolabia. *Hier.*, X : « A signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes, quia leges populorum vanæ sunt. » Item, omnes illi qui obediunt regibus plusquam Deo, vel in illis in quibus non debent, constituunt eos Deos suos. *Act.*, V : « Obedire oportet Deo magis quam hominibus. » Item, illi qui diligunt filios aut consanguineos plusquam Deum, ostendunt factis suis plures esse Deos : vel etiam illi qui diligunt escam plusquam Deum, de quibus Apostolus, *Philipp.*, III : « Quorum Deus venter est. » Item omnes illi qui insistunt veneficiis et incantationibus, credunt dæmones esse Deos, cujus

qu'ils professent que les démons en sont; et ce qui le prouve, c'est qu'ils leur demandent ce que Dieu seul peut accorder, tel que la révélation d'une chose cachée ou la connoissance de ce qui doit arriver. Il faut donc croire d'abord que Dieu est seulement Un.

CHAPITRE III.

« Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Comme nous l'avons dit, la première chose qu'il faut croire, c'est qu'il n'y a qu'un seul Dieu. La seconde, c'est que ce Dieu est le créateur du ciel et de la terre, ou qu'il a fait les choses visibles et invisibles. Mettant de côté les raisons subtiles, notre proposition, à savoir, que Dieu a créé ou fait tout ce qui existe, se prouve par un exemple grossier. Il est constant que si quelqu'un entrant dans une maison quelconque, sentait à l'entrée même de cette maison la chaleur, et qu'ensuite pénétrant plus avant il la sentait plus intense, il crût dans la suite à l'existence du feu dans cette maison, quand même il ne verroit pas le feu qui produit la chaleur dont nous avons parlé; c'est ce qui arrive aussi à celui qui considère les choses de ce monde. Il trouve, en effet, lui-même les choses de ce monde disposées suivant certains degrés de beauté et de grandeur, et plus il approche de Dieu, plus il les trouve belles et parfaites. C'est pour cela que les corps célestes sont plus beaux que les corps inférieurs, les invisibles que les visibles. Il faut donc croire que tous ces corps sont l'œuvre d'un seul Dieu, et que c'est lui qui leur a donné à tous l'existence et la grandeur. Il est dit au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Ils sont vains les hommes en qui n'est pas la science de Dieu; ils n'ont pu comprendre, par les biens visibles, le souverain Etre, ni, contemplant ses œuvres, n'en ont reconnu l'auteur. » Il est écrit plus bas : « Car la grandeur et la beauté

---

ratio est, quia petunt à dæmonibus id quod solus Deus dare potest, scilicet revelationem alicujus rei occultæ et veritatem futurorum. Est ergo primo credendum quod Deus est unus tantum.

CAPUT III.

« Patrem omnipotentem factorem cœli et terræ. » Sicut dictum est, primum quod credere debemus, est quod sit unus solus Deus; secundum est quod iste Deus sit creator et factor cœli et terræ, visibilium et invisibilium. Et ut rationes subtiles dimittantur ad præsens, quodam rudi exemplo manifestatur propositum, quod scilicet omnia sunt à Deo creata et facta. Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret majorem calorem, et sic deinceps, crederet ignem esse interius, etiamsi ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores : sic quoque contingit consideranti res hujus mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas, et quanto magis appropinquat Deo, tanto pulchriora et meliora invenit. Unde corpora cœlestia pulchriora et nobiliora sunt, quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus; et ideo credendum est quod omnia hæc sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus et nobilitatem. *Sap.,* XIII : « Vani sunt autem omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt

de la créature peuvent faire connoître et rendre pour ainsi dire visible le créateur. » Il doit donc être certain pour nous, que tout ce qui existe dans le monde vient de Dieu. Sur ce point, il nous faut éviter trois erreurs.

La première c'est celle des Manichéens, qui soutiennent que le diable a créé toutes les choses visibles, et qui, pour cela, n'attribuent à Dieu que la création des choses invisibles. La cause de cette erreur, c'est qu'ils affirment que Dieu est le souverain bien, ce qui est vrai; que, par conséquent, toutes les choses qui viennent d'un être bon sont bonnes. D'où, ne sachant pas discerner ce qu'est le bien de ce qu'est le mal, ils crurent que toutes les choses qui sont mauvaises d'une manière quelconque, sont simplement mauvaises; ainsi, parce que le feu brûle, ils le disent simplement mauvais; ils en disent autant de l'eau, parce qu'elle suffoque : ainsi des autres choses. De là, parce que rien de ces choses sensibles n'est simplement bon, mais que toutes ont quelque partie mauvaise et défectueuse, ils dirent que les choses visibles n'ont pas été créées par le Dieu bon, mais bien par le principe mauvais. Saint Augustin apporte contre eux l'exemple suivant : Si quelqu'un entroit dans la maison d'un artisan, et qu'il rencontrât des outils contre lesquels il se heurtât, et qu'ils le blessassent; si, pour ce fait, il tenoit pour mauvais l'artisan, parce qu'il a de tels outils, il seroit un insensé, parce que celui-ci ne les possède que pour exercer son métier. De même, il est absurde de dire que les créatures sont mauvaises, parce qu'elles sont nuisibles en quelque chose; car ce qui est nuisible à l'un est utile à l'autre. Mais cette erreur est contre la foi de l'Eglise, et c'est pour la repousser qu'il est dit : « Créateur des choses visibles et invisibles. » Il est écrit dans la Genèse, ch. I : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Saint Jean dit, ch. I : « Toutes choses ont été faites par lui. »

---

quis esset artifex. » Et infra : « A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri. » Sic ergo pro certo debet nobis constare, quod omnia quæ sunt in mundo, a Deo sunt. Circa hoc autem debemus vitare tres errores. Primus est error Manichæorum, qui dicunt quod omnia visibilia creata sunt à diabolo, et ideo Deo solum attribuunt creationem invisibilium, et causa hujus erroris est, quia ipsi Deum asserunt summum bonum, sicut et verum est, et omnia quæ à bono sunt, bona esse : unde nescientes discernere quid sit malum et quid bonum, crediderunt quod omnia illa quæ sunt aliqualiter mala, simpliciter essent mala, sicut ignis, quia urit, dicitur ab eis simpliciter malus; et aqua, quia suffocat, et sic de aliis. Unde quia nihil istorum sensibilium est simpliciter bonum, sed aliqualiter malum et deficiens, dixerunt quod visibilia omnia non sunt facta à Deo bono, sed à malo : contra hos ponit Augustinus tale exemplum. Si aliquis intraret domum fabri et inveniret instrumenta ad quæ impingeret et læderent eum, et ex hoc reputaret illum fabrum malum, quia tenet alia instrumenta, stultus esset, cum faber ea teneat ad opus suum; ita stultum est dicere, quod per hoc creaturæ sint malæ, quia sunt in aliquo nocivæ; nam quod uni est nocivum, alteri est utile. Hic autem error est contra fidem Ecclesiæ, et ideo ad hunc removendum dicitur : « Visibilium omnium et invisibilium. » *Genes.*, I : « In principio creavit

La seconde c'est celle des hommes qui soutiennent que le monde est éternel. C'est d'après cette manière de voir que parle saint Pierre, lorsqu'il dit, II. Ep. ch. III : « Car depuis que les pères sont dans le sommeil, toutes choses demeurent au même état qu'elles étoient au commencement ; et ces hommes n'ont été conduits à ce point que parce qu'ils ne surent pas considérer le commencement du monde. » Ce qui fait, comme le dit le docteur Moïse, « qu'il leur est arrivé ce qui arriveroit à un enfant qui immédiatement après sa naissance seroit placé dans une île, qui ne verroit jamais de femme enceinte, ni d'enfant venir au monde, si, après avoir grandi, on lui disoit comment l'homme est conçu, porté dans le sein de sa mère et comment il naît ; il refuseroit de croire quiconque le lui diroit, parce qu'il lui paroîtroit impossible que l'homme pût vivre dans le sein de sa mère. » De même, ceux-ci ne considérant le monde que tel qu'il est maintenant, se refusent à croire qu'il ait eu un commencement. Cette assertion est contre la foi de l'Eglise, et c'est pour détruire cette erreur qu'il est dit : « Créateur du ciel et de la terre. » S'ils furent créés, il est en effet constant qu'ils n'existèrent pas toujours ; c'est pour cela qu'il est écrit au Psaume CXLVIII : « Et toutes choses furent faites. »

La troisième c'est celle de ceux qui avancent que Dieu a fait le monde avec une matière préexistante ; et ce qui les a conduits là, c'est qu'ils ont voulu mesurer la puissance de Dieu d'après la nôtre ; et comme l'homme ne peut rien faire s'il n'a une matière préexistante, ils crurent qu'il en est de même de Dieu, et c'est ce qui leur fit dire que, dans la production des créatures, il eut une matière préexistante. Mais cette assertion est fausse ; car la raison pour laquelle l'homme ne peut rien faire sans une matière préexistante, c'est qu'il n'est qu'un ouvrier particulier et qu'il ne peut que donner une forme à une matière indéterminée créée à l'avance par un autre; et ce qui le

---

Deus cœlum et terram. » *Joan.*, I : « Omnia per ipsum facta sunt. » Secundus est error ponentium mundum ab æterno, secundum quem modum loquitur Petrus dicens, II. *Petr.*, III : « Ex quo patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ; et isti ducti sunt ad hanc positionem, quia nescierunt considerare principium mundi. » Unde sicut rabbi Moyses dicit, istis contingit sicut puero qui si statim cum nascitur, poneretur in insula, et nunquam videret mulierem prægnantem, nec puerum nasci, et diceretur isti puero quando magnus esset, qualiter homo concipitur, portatur in utero et nascitur, nulli crederet sibi dicenti, quia impossibile sibi videretur quod homo posset esse in utero matris. Sic isti considerantes statum mundi præsentem, non credunt quod incœperit. Est etiam hoc contra fidem Ecclesiæ ; et ideo ad hoc removendum dicitur : « Factorem cœli et terræ. » Si enim fuerunt facta, constat quod non semper fuerunt; et ideo dicitur in *Psalm*. CXLVIII : « Dixit, et facta sunt. » Tertius est error ponentium Deum fecisse mundum ex præjacenti materia, et ad hoc ducti sunt, quia voluerunt metiri potentiam Dei secundum potentiam nostram; et ideo, quia homo nihil potest facere, nisi ex præjacenti materia, crediderunt quod eodem modo et Deus, unde dixerunt quod in productione rerum habuit materiam præjacentem. Sed hoc non est verum : nam homo ideo nihil potest facere sine præjacenti materia, quia est factor particularis, et non potest in-

prouve. c'est que sa puissance ne s'étend seulement qu'à la forme, ce qui prouve qu'il ne peut être cause que de la forme. Pour ce qui est de Dieu, il est la cause universelle de toutes choses; il ne crée pas seulement la forme, mais encore la matière, et c'est pour cela qu'il a tout tiré du néant. C'est pour anéantir cette erreur qu'il est dit : « Créateur du ciel et de la terre. » Créer et faire diffèrent en ce que, créer c'est tirer quelque chose de rien, pendant que pour faire quelque chose, il faut avoir une matière première. Si donc il a tout créé, nous devons croire, qu'il pourroit de nouveau, si ce qui existe étoit détruit, le recréer ; c'est pour cela qu'il peut rendre la vue aux aveugles, ressusciter un mort, et faire toutes les autres choses miraculeuses. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XII : « Parce qu'il vous sera toujours libre d'user de votre puissance quand il vous plaira. » Mais une considération de ce genre conduit l'homme à cinq choses.

Elle le conduit premièrement à la connoissance de la majesté divine; l'artisan est en effet plus parfait que ses œuvres; ce qui fait que, comme Dieu est l'artisan de ce qui existe, il est évident qu'il est plus parfait que toutes les choses qui existent. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIII : « Que s'ils les ont cru des dieux, parce qu'ils ont pris plaisir à en voir la beauté qu'ils conçoivent de là, combien celui qui en est le dominateur, doit être encore plus beau. » Que s'ils ont admiré le pouvoir et les effets de ses créatures, qu'ils comprennent de là, combien plus puissant encore est celui qui les a créés. C'est pour cela que tout ce que l'on peut comprendre ou penser est au-dessous de Dieu. Job dit, ch. XXXVI : « Voici le grand Dieu qui surpasse notre science. »

Il est secondement conduit par cela même à rendre grace. De ce que Dieu, en effet, est le créateur de toutes choses, il est certain que tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons nous vient de lui.

---

ducere nisi hanc formam indeterminata materia ab aliquo alio præsupposita, cujus ratio est, quia virtus sua est determinata ad formam tantum, et ideo non potest esse causa nisi hujus formæ. Deus autem est universalis causa omnium rerum, et non solum creat formam, sed etiam materiam, unde et de nihilo omnia fecit; et ideo ad removendum hunc errorem dicitur : « creatorem cœli et terræ. » In hoc enim differunt creare et facere, quia creare est de nihilo aliquid facere, facere autem est de aliquo aliquid facere. Si ergo ex nihilo fecit, credendum est quod iterum posset omnia facere, si destruerentur : unde potest cæcum illuminare, mortuum suscitare, et cætera opera miraculosa facere. *Sap.*, XII : « Subest enim tibi cum volueris posse. » Ex hujusmodi autem consideratione homo dirigitur ad quinque. Primo ad cognitionem divinæ majestatis, nam factor præeminet factis : unde quia Deus est factor omnium rerum, constat eum eminentiorem omnibus rebus. *Sap.*, XIII : « Quorum et si specie delectati, deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est. » Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, et intelligant ab illis, quoniam qui hæc fecit, fortior est illis, et inde est quod quidquid potest intelligi vel cogitari, minus est ipso Deo. *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram. » Secundo ex hoc dirigitur ad gratiarum actionem ; quia enim Deus est creator omnium rerum, certum est quod quidquid sumus et quidquid ha-

L'Apôtre dit dans son Epître aux Corinthiens, ch. IV : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu de lui ? » Il est écrit eu Psaume XXIII : « La terre et tout ce qu'elle contient sont le domaine de Dieu, etc... » Ce qui fait que nous devons lui rendre nos actions de graces. Il est écrit, Psaume CXV : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a accordé ? »

Il est en troisième lieu conduit par là à la patience dans l'adversité; en effet, bien que toute créature vienne de Dieu, et que par cela même elle soit bonne de sa nature; si cependant elle nous nuit, et nous est préjudiciable, nous devons croire que la peine qu'elle nous procure vient de Dieu, non toutefois par une faute, puisqu'il ne vient rien de mauvais de Dieu, mais qu'elle est disposée pour notre bien; ce qui fait que, si tout châtiment que l'homme supporte vient de Dieu, il doit l'endurer avec résignation. Les châtiments, en effet, purifient les péchés, humilient les coupables et excitent les bons à aimer Dieu. Job dit, ch. II : « Si nous avons reçu le bien de Dieu, pourquoi n'endurerions-nous pas les maux qui nous arrivent ? »

Nous sommes quatrièmement conduits par là à user sagement des créatures; nous devons en effet ne les employer qu'aux usages auxquels Dieu les a destinées en les créant. Mais elles sont créées pour deux choses, à savoir d'abord pour la gloire de Dieu, parce qu'il a tout fait pour lui; c'est-à-dire comme il est écrit au livre des Proverbes, ch. XVI : « Le Seigneur a tout fait pour sa gloire : » ensuite pour notre utilité. Il est écrit au Deutéronome, chap. IV : « Les choses que le Seigneur votre Dieu a faites, c'est pour l'usage des nations. » Nous devons donc nous servir des créatures pour la gloire de Dieu, afin par là de lui plaire; nous devons aussi en user pour notre utilité, afin de ne pas commettre le péché en nous en servant. Il est écrit au premier livre des Paralipomènes, ch. XXIX : « Tout vous appartient, tout ce que nous avons reçu de votre main nous vous le donnons. » Par

---

bemus à Deo est. Apostolus, I. *Cor.*, IV : « Quid habes quod non accepisti ? » *Psal.* XXIII : « Domini est terra et plenitudo ejus, etc., » et ideo debemus ei reddere gratiarum actiones. *Psalm.* CXV : « Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? Tertio inducitur ad patientiam in adversis. Nam licet omnis creatura sit à Deo, et ex hoc sit bona secundum suam naturam, tamen si in aliquo noceat et inferat nobis pœnam, debemus credere quod illa pœna sit à Deo, non tamen culpa, quia nullum malum est à Deo, nisi quod ordinatur ad bonum; et ideo si omnis pœna quam homo suffert, est à Deo, debet patienter sustinere. Nam pœnæ purgant peccata, humiliant reos, provocant bonos ad amorem Dei. *Job*, II : « Si bona suscepimus de manu Domini, mala autem quare non sustineamus? » Quarto, inducimur ad recte utendum rebus creatis; nam creaturis debemus uti ad hoc, ad quod factæ sunt à Deo. Sunt autem factæ ad duo, scilicet ad gloriam Dei, quia « universa propter semetipsum, id est, ad gloriam suam operatus est Dominus, » ut dicitur *Prov.*, XVI, et ad utilitatem nostram. *Deut.*, IV : « Quæ fecit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis generibus. » Debemus ergo uti rebus ad gloriam Dei, ut scilicet in hoc placeamus Deo, et ad utilitatem nostram, ut scilicet ipsis utendo, non committamus peccatum. I. *Paral.*, XXIX : « Tua sunt omnia, et quæ de

conséquent tout ce que vous avez, la beauté, la science, la sagesse, vous devez tout rapporter à Dieu et n'en user que pour sa gloire.

Nous sommes cinquièmement conduits par là à la connoissance de la dignité humaine. Dieu de fait a tout créé pour l'homme, ainsi qu'il est écrit au Psaume VIII : « Vous avez tout soumis à sa domination. » L'homme parmi toutes les créatures est l'être qui, après l'ange, ressemble le plus à Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » Dieu n'a dit cela, ni du ciel, ni des étoiles, mais bien de l'homme; toutefois ce n'est pas quant à son corps, mais seulement quant à son ame, qui a son libre arbitre, qui est incorruptible, et par laquelle il ressemble plus à Dieu qu'aux autres créatures. Nous devons donc considérer qu'après les anges, l'homme est plus digne que les autres créatures. Les péchés, l'appétit désordonné des créatures corporelles que Dieu a faites pour notre service, qui sont moins dignes que nous, ne diminuent en rien notre dignité, mais nous devons nous tenir pour ce que Dieu nous a faits. Dieu, en effet, a créé l'homme pour qu'il présidât à tout ce qui est sur la terre et qu'il lui fût soumis. Nous devons donc commander aux créatures, mais être soumis à Dieu, lui obéir, le servir, et par là parvenir à la jouissance de Dieu, qu'il doit nous procurer, etc...

CHAPITRE IV.

« Et en Jésus-Christ son Fils unique Notre-Seigneur. » Il n'est pas seulement nécessaire aux chrétiens de croire un seul Dieu, que ce Dieu est créateur du ciel, de la terre et de tout ce qui existe; mais il leur faut encore croire que Dieu est Père, et que Jésus-Christ est son Fils unique. Mais cela, comme le dit saint Pierre dans son Epître cano-

---

manu tua accepimus, dedimus tibi. » Quidquid ergo habes, sive scientiam, sive sapientiam, sive pulchritudinem, totum debes referre et uti eo ad gloriam Dei. Quinto ducimur ex hoc in cognitionem dignitatis humanæ. Deus enim omnia fecit propter hominem, sicut dicitur in *Psalm.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus, » et homo magis est similis Deo inter creaturas post angelos. Unde dicitur *Genes.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » Hoc quidem non dixit de cœlo, sive de stellis, sed de homine, non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quæ est liberam voluntatem habens, et incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam cæteræ creaturæ. Debemus ergo considerare hominem post angelos digniorem esse cæteris creaturis, et nullo modo dignitatem nostram diminuere propter peccata, et propter inordinatum appetitum rerum corporalium quæ viliores sunt nobis et ad servitium nostrum factæ, sed eo modo debemus nos habere, quo Deus fecit nos. Deus enim fecit hominem ut præesset omnibus quæ sunt in terra, et ut subsit Deo. Debemus ergo dominari et præesse rebus, Deo autem subesse, obedire, ac servire, et ex hoc pervenimus in fruitionem Dei, quod nobis præstare, etc.

CAPUT IV.

« Et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum. » Non solum est necesse Christianis unum Deum credere, et hunc esse creatorem cœli et terræ et omnium, sed etiam necesse est ut credant quod Deus est Pater, et quod Christus sit verus Filius Dei. Hoc autem, sicut dicit beatus Petrus in Canonica sua, II. *Petr.*, I : « Non est fabulosum, sed

nique, II, ch. I : « Ce n'est pas une chose fabuleuse, mais une chose prouvée par le Verbe de Dieu sur la montagne ; » ce qui lui fait dire au même endroit : « Ce n'est pas d'après des fables absurdes que nous faisons connoître la puissance et la prescience de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; mais parce que nous avons été témoins de sa grandeur. Il reçut en effet honneur et gloire de Dieu le Père, par une voix descendue vers lui du haut de la gloire, et qui s'exprima en ces termes : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel je me complais, écoutez-le ; et cette voix nous l'avons entendue apportée du ciel, quand nous étions avec lui sur la montagne sainte. » Jésus-Christ en plusieurs circonstances appelle Dieu son Père et se dit son Fils. Et les Apôtres et les Pères mirent parmi les articles de foi que Jésus-Christ est Fils de Dieu, disant : « Et en Jésus-Christ son Fils unique, » c'est-à-dire, le Fils de Dieu, ajoutez-y le mot je crois. Il y eut des hérétiques qui crurent d'une manière perverse cet article.

Fotin dit en effet que le Christ n'est Fils de Dieu que comme les hommes vertueux, qui, en vivant d'une manière honnête, méritent d'être appelés les enfants de Dieu par adoption, faisant sa volonté : de même Jésus-Christ dont la vie fut vertueuse, et qui se conforma à la volonté de Dieu, mérita d'être appelé Fils de Dieu ; il a aussi enseigné que Jésus-Christ n'avoit pas existé avant la bienheureuse Vierge ; mais qu'il n'avoit commencé d'exister, que quand il fut conçu d'elle. Ainsi il a erré sur deux points.

Il a erré d'abord en ce qu'il ne l'a pas dit vrai Fils de Dieu selon la nature. Il a erré secondement en ce qu'il a dit qu'il avoit commencé d'exister dans le temps suivant son être ; quand notre foi enseigne qu'il est Fils de Dieu par nature et qu'il est éternel. L'Ecriture nous fournit contre lui des preuves expresses. Il est dit contre le premier point que, non-seulement il est le Fils de Dieu, mais qu'il est son Fils unique ;

---

certum et probatum per verbum Dei in monte : » unde dicit ibidem : « Non enim indoctas fabulas secuti, notam facimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et præscientiam, sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim à Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi à magnifica gloria. Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite ; et hanc vocem nos audivimus de cœlo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto. » Ipse etiam Christus Jesus in pluribus locis vocat Deum Patrem suum, et se dicit Filium Dei. Et apostoli, et sancti Patres posuerunt inter articulos fidei, quod Christus est Filius Dei, dicentes : « Et in Jesum Christum Filium ejus, » scilicet Dei, supple, credo. Sed aliqui hæretici fuerunt qui hoc perverse crediderunt. Fotinus enim dicit quod Christus non est aliter Filius Dei quam boni viri, qui bene vivendo merentur dici Filii Dei per adoptionem, faciendo Dei voluntatem, et ita Christus qui bene vixit et fecit Dei voluntatem, meruit dici Filius Dei ; et voluit quod Christus non fuerit ante beatam Virginem, sed tunc incœpit quando ex ea conceptus est. Et sic in duobus erravit Primo, in hoc quod non dixit eum verum Filium Dei secundum naturam. Secundo, quod dixit eum secundum totum suum esse ex tempore incœpisse, cum fides nostra teneat quod Filius sit Dei per naturam, et quod ab æterno sit ; et de his habemus expressas authoritates contra eum in sacra Scriptura.

saint Jean dit, ch. I : « Fils unique qui est dans le sein du Père. » Le même saint Jean rapporte contre le second point, ch. VIII : « Je suis avant qu'Abraham fût. » Il est constant qu'Abraham exista avant la bienheureuse Vierge, c'est ce qui a fait ajouter aux saints Pères, dans un autre symbole contre le premier point : « Fils unique de Dieu » et contre le second, « né du Père avant tous les siècles. »

Pour Sabellius, quoiqu'il enseignât que le Christ a existé avant la bienheureuse Vierge, il a cependant dit, qu'il n'est pas une personne du Père et une personne du Fils, mais que le Père lui-même s'est incarné, et que, par conséquent, le Père et le Fils n'ont qu'une même personne. Mais cette assertion est erronée, car elle anéantit la Trinité, et est contraire à ce que dit saint Jean, ch. VIII : « Je ne suis pas seul, mais il y a avec moi celui qui m'a envoyé, qui est le Père. » Il est évident que personne ne peut être envoyé par lui-même. Ainsi donc Sabellius ment; et pour cela il est ajouté dans le Symbole des Pères, « Dieu de Dieu, lumière de lumière ; » c'est-à-dire Fils de Dieu le Père, et nous devons croire le Fils qui est lumière de la lumière du Père.

Arius, bien qu'il dît que le Christ a existé avant la bienheureuse Vierge, et que, autre est la personne du Père, autre est celle du Fils, a cependant attribué trois choses fausses au Christ. La première, c'est que le Fils de Dieu a été créature. La seconde, c'est qu'il n'est pas éternel, mais qu'il a été créé de Dieu dans le temps, la plus noble des créatures. La troisième, c'est que Dieu le Fils n'a pas la même nature que le Père, et qu'ainsi il n'est pas vrai Dieu. Ceci est pareillement erroné et contraire aux paroles de l'Ecriture sainte. Il est en effet écrit dans saint Jean, ch. X : « Le Père et moi nous sommes un ; » c'est-à-dire nous avons la même nature, par conséquent comme le Père a toujours été, il en est de même du Fils, et comme le Père est

---

Nam contra primum dicitur, quod sit non Filius solum, sed etiam unigenitus. *Joan.*, I : « Unigenitus qui est in sinu Patris. » Contra secundum, *Joan.*, VIII : « Antequam Abraham fieret, ego sum. » Constat autem quod Abraham ante beatam Virginem fuit; et ideo sancti Patres addiderunt in alio symbolo contra primum : « Filium Dei unigenitum; » contra secundum : « Et ex Patre natum ante omnia sæcula. » Sabellius vero licet diceret quod Christus fuit ante beatam Virginem, dixit tamen quod non est alia persona Patris, alia Filii, sed ipse Pater est incarnatus : et ideo eadem est persona Patris et Filii. Sed hoc est erroneum, quia aufert trinitatem personarum, et contra hoc est authoritas *Joan.*, VIII : « Solus non sum, sed ego, et qui misit me Pater. » Constat autem nullum a se mitti. Sic ergo mentitur Sabellius, et ideo in symbolo Patrum additur : « Deum de Deo, lumen de lumine, » id est Deum Filium de Deo Patre, et Filium qui est lumen de lumine Patre esse, credere debemus. Arius autem licet diceret quod Christus fuerit ante beatam Virginem, et quod alia fuerit persona Patris, alia Filii, tamen tria attribuit Christo. Primum est quod Filius Dei fuit creatura. Secundum est quod non ab æterno, sed ex tempore factus à Deo nobilissima creaturarum. Tertium est quod non fuerit unius naturæ Deus Filius cum Deo Patre, et sic quod non fuerit verus Deus. Sed hoc similiter est erroneum et contra authoritates sacræ Scripturæ. Dicitur enim *Joan.*, X : « Ego et Pater unum sumus, » scilicet in natura; et ideo sicut Pater fuit semper, ita et Filius; et sicut Pater est verus Deus, ita et Filius. Ubi ergo dicitur

vrai Dieu, le Fils l'est aussi. Dès qu'Arius eut dit que le Fils a été *créature*, les Pères dirent dans le Symbole contre lui : « Qu'il est vrai Dieu de vrai Dieu. » Aussitôt qu'il eut avancé qu'il n'a pas été dès l'éternité, mais bien dans le temps, ils dirent encore contre lui dans le Symbole : « Engendré et non créé. » On ajoute contre ce qu'on dit de lui qu'il n'est pas de la même substance que le Père, ces mots : « Consubstantiel au Père. » Il est donc évident que nous devons croire que le Christ est le Fils unique de Dieu, vrai Fils de Dieu, qu'il a toujours été avec le Père, et que, autre est la personne du Père, autre est celle du Fils, et qu'il est d'une même nature avec le Père. Mais ce que nous croyons ici-bas par la foi ; nous le connoîtrons dans la vie éternelle par la vision parfaite ; pour notre consolation nous allons donc en dire quelque chose.

Il est donc nécessaire de savoir que les divers êtres ont différents modes de génération. Mais la génération de Dieu diffère de celle des autres êtres ; ce qui fait que l'homme ne peut atteindre la génération de Dieu que par la génération qui se produit en lui-même, ce qui est plus manifeste dans les créatures qui lui ressemblent. Mais il n'y a rien, comme nous l'avons dit, qui ressemble plus à Dieu que l'ame de l'homme. Mais il y a dans l'ame un mode de génération, parce que l'homme pense par son ame quelque chose qui s'appelle conception de l'intellect ; or cette conception vient de l'ame comme de son père, et on lui donne le nom de verbe de l'intellect ou de l'homme. L'ame en pensant engendre donc son verbe ; de même, le Fils de Dieu n'est rien autre chose que son Verbe, non pas comme verbe produit extérieurement, parce que celui-ci passe, mais comme verbe conçu intérieurement ; ce qui fait que le Verbe lui-même de Dieu est de même nature que lui, et lui est égal. De là, saint Jean, parlant du

---

ab Ario, Christum fuisse creaturam, e contra dicitur in symbolo à Patribus, « Deum verum de Deo vero. » Ubi autem dicitur eum non fuisse ab æterno, sed ex tempore, e contra in symbolo dicitur : « Genitum non factum. » Contra illud vero quod dicitur eum non esse ejusdem substantiæ cum Patre, additur in symbolo : « Consubstantialem Patri. » Patet ergo quod credere debemus, quod Christus unigenitus Dei est, et vere Filius Dei, et quod semper fuerit cum Patre, et quod alia est persona Filii, alia Patris, et quod unius est naturæ cum Patre. Sed hoc credimus hic per fidem, cognoscemus autem in vita æterna per perfectam visionem ; et ideo ad consolationem nostram dicemus aliquid de his. Sciendum est igitur, quod diversa diversum modum generationis habent. Generatio autem Dei alia est quam generatio aliarum rerum : unde non possumus attingere ad generationem Dei, nisi per generationem ejus quod in creaturis magis accedit ad similitudinem Dei. Nihil est autem Deo ita simile sicut anima hominis, ut dictum est. Modus autem generationis in anima est, quia homo cogitat per animam suam aliquid, quod vocatur conceptio intellectus ; et hujusmodi conceptio oritur ex anima, sicut ex patre, et vocatur verbum intellectus, sive hominis. Anima igitur cogitando generat verbum suum, sic et Filius Dei nihil est aliud quam Verbum Dei, non sicut verbum exterius prolatum, quia illud transit, sed sicut verbum interius conceptum ; et ideo ipsum Verbum Dei est unius naturæ cum Deo et æquale Deo. Unde et beatus Joannes de Verbo Dei loquens, tres hæreses destruxit. Primo, hæresim Fotini, quæ facta est cum

Verbe de Dieu, anéantit les trois hérésies dont nous venons de parler.

Il frappe, premièrement, celle de Fotin par ces mots : « Au commencement étoit le Verbe ; » secondement, celle de Sabellius, lorsqu'il dit : « Et le Verbe étoit en Dieu ; » troisièmement, celle d'Arius, par ces mots : « Et Dieu étoit le Verbe. » Mais le Verbe n'est pas en nous de la même manière qu'il est en Dieu. En nous, en effet, notre verbe n'est qu'accident, mais en Dieu, son Verbe est une même chose avec lui, puisqu'il n'y a rien en lui qui ne soit de son essence. Mais personne ne peut dire que Dieu n'a pas le verbe, car, s'il en étoit ainsi, il seroit le plus insensé des êtres ; et c'est pourquoi, comme Dieu a toujours existé, il en est de même de son Verbe. Comme l'ouvrier fait toutes ses œuvres d'après le plan qu'il en a préconçu dans son cœur, lequel plan est son verbe, de même Dieu fait tout par son Verbe comme par son art. Saint Jean dit, ch. I : « Toutes choses ont été faites par lui. »

Si donc le Verbe de Dieu est son Fils, il s'ensuit que toutes les paroles de Dieu ont une certaine ressemblance avec son Verbe ; nous devons, premièrement, écouter avec plaisir les paroles de Dieu. Le signe qui nous fait connoître que nous aimons Dieu, c'est si nous écoutons avec plaisir ses paroles. Nous devons, secondement, ajouter foi aux paroles de Dieu, parce que, par ce moyen, le Verbe de Dieu habite en nous, c'est-à-dire, Jésus-Christ qui est son Verbe. L'Apôtre dit dans son Epître aux Ephésiens, ch. III : « Le Christ habite dans vos cœurs par la foi. » Saint Jean dit, ch. V : « Vous n'avez pas le Verbe de Dieu demeurant en vous. » Il faut, troisièmement, le Verbe de Dieu demeurant en nous, que nous le méditions continuellement, car il ne suffit pas de le croire, mais il faut encore le méditer, autrement il ne nous seroit d'aucune utilité. Cette espèce de méditation est très-puissante contre le péché. Il est écrit au Psaume CXVIII : « J'ai caché

---

dicit : « In principio erat Verbum ; » secundo, Sabellii, cum dicit : « Et Verbum erat apud Deum ; » tertio, Arii, cum dicit : « Et Deus erat Verbum. » Verbum autem aliter est in nobis, et aliter in Deo. In nobis enim verbum nostrum est accidens, sed in Deo Verbum Dei est idem quod ipse Deus, cum nihil sit in Deo quod non sit essentia Dei. Nullus autem potest dicere, quod Deus non habeat verbum, quia contingeret Deum esse insipientissimum ; et ideo sicut fuit semper Deus, ita et Verbum ejus. Sicut autem artifex facit omnia per formam, quam præcogitavit in corde suo, quod est verbum ejus, ita et Deus omnia facit Verbo suo, sicut per artem suam. *Joan.*, I : « Omnia per ipsum facta sunt. »

Si ergo Verbum Dei est Filius Dei, et omnia Dei verba sunt similitudo quædam istius Verbi, debemus primo libenter audire verba Dei. Hoc est enim signum quod diligamus Deum, si verba illius libenter audimus. Secundo debemus credere verbis Dei, quia ex hoc Verbum Dei habitat in nobis, id est, Christus, qui est Verbum Dei. Apostolus, *Ephes.*, III : « Habitare Christum per fidem in cordibus vestris. » *Joan.*, V : « Verbum Dei non habetis in vobis manens. » Tertio, oportet quod Verbum Dei in nobis manens continue meditemur, quia non solum oportet credere, sed meditari, aliter non prodesset ; et hujusmodi meditatio valet multum contra peccatum. *Psalm.* CXVIII : « In

vos paroles dans mon cœur, pour ne pas pécher contre vous. » Il y est encore dit de l'homme juste : « Il méditera le jour et la nuit sur la loi de Dieu. » C'est pour cela qu'il est dit de la bienheureuse Vierge, « qu'elle conservoit dans son cœur toutes les choses que l'on disoit de lui, les comparant les unes aux autres. »

L'homme doit, quatrièmement, communiquer aux autres la parole de Dieu par ses avertissements, ses prédications, ses encouragements. L'Apôtre dit, Epître aux Ephésiens, ch. IV. « Que votre bouche ne prononce jamais de discours mauvais, mais si elle en profère quelqu'un, que ce soit pour l'édification. » Il dit encore dans celle aux Colossiens, ch. III : « Que le Verbe de Dieu demeure en vous abondamment, enseignez en toute sagesse, et avertissez-vous vous-mêmes. » Dans celle à Timothée, ch. IV : « Prêchez la parole de Dieu à temps, à contre-temps, etc... » Enfin, il faut observer la parole de Dieu. Saint Jacques dit, ch. I : « Mettez en pratique la parole de Dieu, et ne vous contentez pas de l'écouter, vous trompant vous-mêmes. » La bienheureuse Marie, dans la génération du Verbe de Dieu qui se fit en elle, a observé par ordre cinq choses. Premièrement, elle écouta : « Le Saint-Esprit surviendra en vous. » Secondement, elle donna son assentiment par la foi : « Voici la servante du Seigneur. » Troisièmement, elle le retint et le porta dans son sein ; quatrièmement, elle l'enfanta et le mit au monde ; cinquièmement, elle le nourrit et l'allaita ; ce qui fait que l'Eglise chante : « La Vierge seule allaitoit le Roi des anges lui-même, de ses mamelles emplies par le ciel. »

CHAPITRE V.

« Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie. » Il n'est pas seulement nécessaire au chrétien de croire le Fils de Dieu, ainsi que nous l'avons montré, mais il faut encore croire son incarna-

---

corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi. » Et iterum de viro justo dicitur : « In lege ejus meditabitur die ac nocte. » Unde de beata Virgine dicitur quod « conservabat omnia verba hæc conferens in corde suo. » Quarto, oportet quod homo Verbum Dei communicet aliis, commovendo, prædicando et inflammando.. Apostolus, *Ephes.*, IV : « Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus ad ædificationem. » Idem, *Colos.*, III : « Verbum Christi habitet in vobis abundanter in omni sapientia docentes et commonentes vosmetipsos. » Idem, II. *Tim.*, IV : « Prædica verbum, insta opportune, importune, etc. » Ultimo Verbum Dei debet executioni mandari. *Jac.*, I : « Estote factores verbi, et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos. » Ista quinque servavit per ordinem beata Maria in generatione Verbi Dei ex se. Primo enim audivit : « Spiritus sanctus superveniet in te. » Secundo consensit per fidem : « Ecce ancilla Domini. » Tertio, tenuit et portavit in utero. Quarto, protulit et peperit eum. Quinto, nutrivit et lactavit eum : unde Ecclesia cantat : « Ipsum regem angelorum sola Virgo lactabat ubere de cœlo pleno. »

CAPUT V.

« Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine, » non solum est necessarium credere christiano Filium Dei, ut ostensum est, sed etiam oportet credere incarnationem ejus. Et ideo beatus Joannes postquam dixerat multa subtilia et ardua,

tion. C'est pour cela que saint Jean, après avoir dit une foule de choses subtiles et ardues, nous insinue comme conséquence son incarnation, lorsqu'il dit : « Et le Verbe s'est fait chair, etc... » Et pour que nous puissions en saisir quelque chose, j'apporterai, comme devant nous le faciliter, deux exemples. Il est évident qu'il n'y a rien d'aussi semblable au Fils de Dieu que le verbe qui est conçu dans notre cœur et qui n'est pas proféré. Il n'est personne qui puisse connoître le verbe pendant qu'il est dans le cœur de l'homme, si ce n'est celui qui l'a conçu ; mais aussitôt qu'il est proféré, alors il est connu. Ainsi le Verbe de Dieu, pendant qu'il étoit dans le sein du Père, n'étoit connu que du Père seul ; mais revêtu de la chair, comme le verbe de la parole, alors il s'est d'abord manifesté, et il a été connu. Baruch dit, ch. III : « Après cela il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes. » Voici le second exemple : Parce que, bien que le verbe soit proféré et qu'il soit connu par l'ouïe, on ne le voit cependant pas, on ne le touche pas ; mais s'il se produit par l'Ecriture sur le papier, alors on le voit, on le touche. Le Verbe de Dieu, de même, est devenu visible et tangible, lorsqu'il s'est, pour ainsi dire, écrit dans notre chair. Comme le papier sur lequel a écrit le roi s'appelle la parole du roi, de même l'homme, auquel s'est uni le Verbe de Dieu dans une hypostase, s'appelle le Fils de Dieu. Isaïe dit, ch. VIII : « Prenez-vous un grand livre, et écrivez dedans avec le stylet de l'homme. » C'est pourquoi les Apôtres ont dit : « Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie. » Le nombre des erreurs sur ce point est grand : de là les saints Pères ajoutèrent dans une autre Symbole, qui est celui de Nicée, plusieurs choses, qui réfutent maintenant toutes les erreurs.

Origène a dit, en effet, que le Christ est né, qu'il est aussi venu au monde pour sauver même les démons ; ce qui l'a conduit à dire que

---

consequenter insinuat nobis ejus incarnationem, cum dicit : « Et Verbum caro factum est ; » et ut de hoc aliquid capere possimus, duo exempla ponam in medium. Constat quod Filio Dei nihil est ita simile, sicut verbum in corde nostro conceptum, non prolatum. Nullus autem cognoscit verbum dum est in corde hominis, nisi ille qui concipit, sed tunc primo cognoscitur cum profertur. Sic Verbum Dei dum erat in corde Patris, non cognoscebatur nisi à Patre tantum, sed carne indutum sicut verbum voce, tunc primo manifestum, et cognitum est. *Baruch,* III : « Post hoc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. » Aliud exemplum est, quia licet verbum prolatum cognoscatur per auditum, tamen non videtur nec tangitur, sed cum scribitur in charta, tunc videtur et tangitur. Sic et Verbum Dei et visibile, et tangibile factum est, cum in carne nostra fuit quasi scriptum. Et sicut charta in qua verbum regis scriptum est, dicitur verbum regis, ita homo cui conjunctum est Verbum Dei in una hypostasi, dicitur Filius Dei. *Is.*, VIII : « Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis ; » et ideo sancti Apostoli dixerunt : « Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine. » In quo quidem multi erraverunt. Unde et sancti Patres in alio Symbolo in synodo Nicena multa addiderunt, per quæ nunc omnes errores destruuntur. Origenes enim dixit, quod Christus est natus, et etiam venit in mundum ut etiam salvaret dæmones ; unde dixit dæmones omnes esse

tous les démons devoient être sauvés à la fin du monde. Mais cette assertion est contraire à l'Ecriture. Saint Matthieu dit, en effet, ch. XXV : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel, qui est préparé pour le diable et ses anges. » C'est pourquoi il est ajouté, afin de faire disparoître cette erreur : « Pour nous autres hommes, et non pour les démons, et pour notre salut ; » et ceci nous montre plus clairement l'amour de Dieu.

Fotin a voulu que le Christ fût né de la bienheureuse Vierge ; mais il a ajouté qu'il étoit un pur homme qui, par sa vie vertueuse, et par sa fidélité à accomplir la volonté de Dieu, a mérité d'être appelé son Fils, comme les autres saints. Saint Jean dit contre cette erreur, chap. VI : « Je suis descendu du ciel, non pas pour faire ma volonté, mais afin de faire celle de celui qui m'a envoyé. » Mais il est constant qu'il ne seroit pas descendu du ciel, s'il n'y avoit pas été, et s'il avoit été un pur homme, il n'y auroit pas été ; c'est pour réfuter cette erreur qu'il est ajouté · « Il est descendu du ciel. »

Manès lui a dit que, quoique le Fils eût toujours existé et qu'il fût descendu du ciel, cependant il n'a eu qu'une chair apparente et non réelle. Mais cette assertion est fausse. Il ne convenoit pas, en effet, qu'il y eût dans le docteur de la vérité quelque chose de faux ; c'est pourquoi, comme il l'a démontré lui-même, il eut une chair véritable ; ce qui lui fait dire dans saint Luc, ch. XXIV : « Palpez et voyez, les esprits n'ont ni chair ni os, comme vous me voyez en avoir. » Les Pères ajoutèrent, pour repousser cette erreur : « Et il s'est incarné. »

Ebion, juif d'origine, a dit que le Christ est né de la bienheureuse Vierge, mais des rapports qu'elle eut avec l'homme, et de la semence humaine. Mais cette assertion est fausse, parce que l'ange dit dans saint Matthieu, ch. Ier : « Ce qui est né en elle est du Saint-Esprit ; et

---

salvandos in fine mundi. Sed hoc est contra sacram Scripturam. Dicit enim *Matth.*, XXV : « Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus, » et ideo ad hoc removendum additur : « Qui propter nos homines, non propter dæmones, et propter nostram salutem ; » in quo quidem magis apparet amor Dei ad nos. Fotinus vero voluit, quod Christus natus esset de beata Virgine, sed addidit, quod esset purus homo, qui bene vivendo et faciendo voluntatem Dei, meruit Filius Dei fieri, sicut et alii sancti ; contra quod dicitur *Joan.*, VI : « Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. » Constat autem quod non descendisset nisi ibi fuisset, et si fuisset purus homo, non fuisset in cœlo ; et ideo ad hoc removendum additur : « Descendit de cœlis. » Manichæus vero dixit, quod licet Filius Dei fuerit semper, et descenderit de cœlo, tamen non habuit veram carnem, sed apparentem. Sed hoc est falsum. Non enim decebat doctorem veritatis aliquam falsitatem habere ; et ideo sicut ostendit veram carnem, sic habuit. Unde dixit *Luc.*, XXIV : « Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere ; » et ideo ad hoc removendum addiderunt : « Et incarnatus est. » Hebion vero qui fuit genere Judæus, dixit quod Christus natus est de beata Virgine, sed ex commixtione viri, et ex virili semine. Sed hoc est falsum, quia angelus dixit, *Matth.*, I : « Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est ; » et

c'est pourquoi les Pères, afin de repousser cette erreur, ajoutèrent ces mots : « Du Saint-Esprit. »

Valentin, lui, tout en confessant que le Christ a été conçu du Saint-Esprit, a prétendu néanmoins que le Saint-Esprit a apporté du ciel un corps céleste, qu'il l'a mis dans le sein de la Vierge, et que ce fut là le corps du Christ; ce qui fait qu'elle a été seulement la demeure de ce corps. Il a dit pour cette raison que ce corps n'a fait que passer par la bienheureuse Vierge comme par un canal; mais ceci est faux, car l'ange lui dit, Luc, ch. Ier : « Le Saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. » L'Apôtre dit dans l'Epître aux Galates, ch. IV : « Dès que les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils fait de la Vierge. Les Pères, pour cette raison, ajoutèrent : « Né de la Vierge Marie. »

Arius et Apollinaire enseignèrent que, quoique le Christ ait été le Verbe de Dieu, qu'il soit né de la Vierge Marie, cependant il n'eut pas d'ame, mais que la divinité lui en tint lieu. Mais cette doctrine est contraire à l'Ecriture, car Jésus-Christ dit dans saint Jean, ch. XII : « Maintenant mon ame est troublée; » dans saint Matthieu, ch. XXVI : « Mon ame est triste jusqu'à la mort. » Afin de repousser cette erreur, les saints Pères ajoutèrent : « Et il s'est fait homme. » L'homme est, en effet, composé d'un corps et d'une ame; il eut donc véritablement tout ce que l'homme peut avoir, moins le péché. Mais par cela même que l'on dit, « il s'est fait homme, » on anéantit toutes les erreurs exposées plus haut, comme toutes celles dont on pourroit parler, surtout celle d'Eutichès, qui a dit que le mélange de la nature humaine et de la nature divine avoit produit celle du Christ, laquelle n'est ni purement divine, ni purement humaine. Or cette assertion est fausse, car alors il ne seroit pas homme, et c'est aussi

---

ideo sancti Patres ad hoc removendum addiderunt, « De Spiritu sancto. » Valentinus autem licet confiteretur quod Christus conceptus fuerit de Spiritu sancto, voluit tamen quod Spiritus sanctus portaverit unum corpus cœleste, et posuerit in beata Virgine, et hoc fuit corpus Christi : unde nihil aliud operata est beata Virgo, nisi quod fuit locus ejus; unde dixit quod illud corpus transivit per beatam Virginem sicut per aquæ ductum; sed hoc est falsum. Nam angelus dixit ei, *Luc.*, I : « Quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei, » et Apostolus *Galat.*, IV : « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere; » et ideo addiderunt : « Natus ex Maria Virgine. » Arius vero et Apollinarius dixerunt, quod licet Christus fuerit Verbum Dei, et natus ex Maria Virgine, tamen non habuit animam, sed loco animæ fuit ibi divinitas. Sed hoc est contra Scripturam, quia Christus dixit *Joan.*, XII : « Nunc anima mea turbata est; » et iterum, *Matth.*, XXVI : « Tristis est anima mea usque ad mortem; » et ideo sancti Patres ad hoc removendum addiderunt : « Et homo factus est. » Homo enim ex anima et corpore consistit : unde verissime habuit omnia quæ homo habere potest præter peccatum. In hoc autem quod dicitur, Homo factus, destruuntur omnes errores superius positi, et omnes alii qui dici possent, et præcipue error Eutychetis, qui dixit commixtionem factam, scilicet ex divina natura et humana factam unam naturam Christi, quæ nec Deus pure est, nec purus homo. Sed hoc est falsum, quia tunc non esset homo, et est etiam contra hoc quod dicitur, quod homo factus est. Destruitur etiam error Nestorii, qui dixit

contre cela qu'il est dit : « Qu'il s'est fait homme. » Elle est aussi détruite dans l'erreur de Nestorius, qui a soutenu que le Fils de Dieu s'étoit seulement uni à l'homme par inhabitation. Or ceci est faux, car alors il ne seroit pas homme, mais dans l'homme ; qu'il soit homme, cela est évident d'après l'Apôtre, qui dit dans son Ep. aux Philippiens, ch. II : « Il a été reconnu pour un homme, par ce qui a paru de lui au dehors. » Saint Jean dit, chap. VIII : « Pourquoi cherchez-vous à me mettre à mort, moi qui suis un homme, etc.... » Mais nous pouvons de toutes ces choses en prendre quelques-unes pour notre instruction. La première, c'est qu'elles affermissent notre foi. Si un homme nous rapportoit quelque chose d'une terre éloignée, et qu'il ne l'eût pas habitée, nous n'ajouterions pas à sa parole la même foi que s'il y avoit demeuré. Avant donc que le Christ ne vînt en ce monde, les patriarches, les prophètes et Jean-Baptiste dirent de Dieu plusieurs choses, toutefois, néanmoins, on ne leur donna pas la même foi qu'à Jésus-Christ, qui a été avec Dieu, bien plus, qui n'est qu'un avec lui ; c'est pour cela que la foi qui nous vient de Jésus-Christ est bien plus solide. Saint Jean dit, ch. Ier : « Jamais personne n'a vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous a raconté ce que nous en savons ; » de là vient que plusieurs secrets de la foi nous ont été montrés, et qui avoient été cachés avant la venue de Jésus-Christ.

Secondement, elles fortifient notre espérance. Il est constant en effet que ce n'est pas pour peu de chose que le Fils de Dieu est venu à nous prenant notre chair ; mais bien pour notre plus grande utilité : de là il a fait une espèce de commerce, à savoir qu'il a pris le corps de nos ames, et a daigné naître de la Vierge, afin de nous accorder sa divinité, et ainsi il s'est fait homme, et il a fait l'homme Dieu. L'Apôtre, dans son Epître aux Romains, chapitre V, dit : « Qui nous a aussi donné entrée par la foi à cette grace en laquelle nous de-

Filium Dei, unitum esse homini solum per inhabitationem. Sed hoc est falsum, quia tunc non esset homo, sed in homine ; et quod sit homo, patet per Apostolum *Philip.*, II : « Et habitu inventus, ut homo ; » *Joan.*, VIII : « Quid quæritis me interficere hominem, etc. » Possumus autem sumere ex his aliqua ad eruditionem. Primo enim confirmatur fides nostra. Si enim aliquis diceret aliqua de aliqua terra remota, et ipse non fuisset ibi, non crederetur ei sicut si ibi fuisset. Antequam ergo veniret Christus in mundum, patriarchæ, et prophetæ, et Joannes Baptista dixerunt aliqua de Deo : sed tamen non ita crediderunt eis homines, sicut Christo, qui fuit cum Deo, imo unum cum ipso ; unde multum firma est fides nostra ab ipso Christo nobis tradita. *Joan.*, I : « Deum nemo vidit unquam ; unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit ; » et inde est quod multa fidei secreta sunt manifesta nobis post adventum Christi, quæ ante occulta erant. Secundo, ex iis elevatur spes nostra. Constat enim quod Dei Filius non pro parvo ad nos venit, sumens carnem nostram, sed pro magna utilitate nostra : unde fecit quoddam commercium, scilicet quod assumpsit corpus animarum, et de Virgine nasci, dignatus est, ut nobis largiretur suam deitatem, et sic factus est homo, ut hominem faceret Deum. *Rom.*, V : « Per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam et gloriamur in spe gloriæ fi-

meurons fermes, et nous nous glorifions dans l'espérance des enfants de Dieu. »

Troisièmement, elles allument dans nos cœurs la charité. Il n'est en effet aucune preuve plus évidente de l'amour divin que de voir Dieu créateur de tout ce qui existe, qui s'est fait créature, Notre-Seigneur qui s'est fait notre frère, le Fils de Dieu qui s'est fait le fils de l'homme. Saint Jean dit, ch. III : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour lui : » Cette considération doit donc rallumer en nous l'amour que nous devons à Dieu, elle doit en embraser notre cœur.

Elles nous portent quatrièmement à conserver notre ame pure. Notre nature a tellement été ennoblie et élevée par son union avec Dieu, qu'elle a été prise en union d'une personne divine ; ce qui fait que l'ange après l'incarnation ne put souffrir que saint Jean l'*adorât*, ce qu'il avoit souffert auparavant de la part même des plus grands patriarches : c'est pourquoi l'homme se rappelant, considérant son élévation, doit dédaigner de s'avilir, lui et sa nature par le péché. Le bienheureux Pierre dit pour cela dans sa dernière Epître, ch. I : « Par lui, il nous a communiqué les grandes et précieuses graces qu'il avoit promises, pour nous rendre par elles participants de la nature divine, si nous fuyons la corruption de la concupiscence qui règne dans le monde par le dérèglement des passions. »

Cinquièmement, elles nous enflamment aussi du désir d'aller à Jésus-Christ. Si quelqu'un avoit pour frère un roi, il désireroit assurément, celui dont le frère seroit roi, s'il étoit éloigné de lui, de venir vers lui, d'être avec lui, et d'habiter dans son palais ; mais comme Jésus-Christ est notre frère, nos désirs doivent être de demeurer avec lui, de nous unir à lui. Il est dit dans saint Matthieu, ch. XXIV : « Là où sera le corps, là s'assembleront les aigles ; » l'Apôtre désiroit

---

liorum Dei. » Tertio, ex hoc accenditur charitas. Nullum enim est tam evidens divinæ charitatis judicium, quam quod Deus creator omnium factus est creatura, Dominus noster factus est frater noster, Filius Dei factus est Filius hominis. *Joan.*, III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret ; » et ideo ex hujus consideratione amor reaccendi debet, et inflammari ad Deum. Quarto, inducimur ad servandam puram animam nostram. In tantum enim natura nostra fuit nobilitata et exaltata ex conjunctione ad Deum, quod fuit ad consortium divinæ personæ suscepta : unde angelus post incarnationem noluit sustinere quod beatus Joannes adoraret eum, quod ante sustinuerat etiam à maximis patriarchis : ideo homo hujus exaltationem recolens et attendens, debet dedignari vilificare se, et naturam suam per peccatum ; ideo dicit beatus Petrus, II. *Petr.*, I : « Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ, confugientes ejus quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem. » Quinto, ex his inflammatur desiderium nostrum ad perveniendum ad Christum. Si enim aliquis rex esset frater alicujus, et esset remotus ab eo, desideraret ille cujus frater esset rex, ad eum venire, et apud eum esse, et manere : unde cum Christus sit frater noster, debemus desiderare esse cum eo, et conjungi ei. *Matth.*, XXIV : « Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ ; » et Apostolus desi-

la dissolution de son corps pour être avec Jésus-Christ; la considération de son incarnation augmente en nous ce désir.

CHAPITRE VI.

« A souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli. » Comme il est nécessaire de croire l'incarnation du Fils de Dieu ; de même le chrétien doit croire sa passion et sa mort, parce que, comme le dit saint Grégoire, « sa naissance nous auroit été inutile, si elle n'avoit servi à nous racheter. » Mais cette vérité, à savoir que le Christ est mort pour nous, est tellement élevée que, c'est à peine si notre intellect peut la saisir, ou plutôt elle ne tombe d'aucune manière sous son action. C'est ce que dit l'Apôtre aux Actes, ch. XIII : « L'œuvre que j'opère en vos jours est une œuvre telle que vous ne la croiriez pas si quelqu'un vous l'eût racontée. » Habacuc dit, ch. I : « Il s'est accompli de vos jours une œuvre que personne ne croira lorsqu'on la lui racontera. »

La grace et l'amour de Dieu nous sont si grands, qu'il ne nous est pas possible de comprendre tout ce qu'il a fait pour nous. Il ne faut pas toutefois croire que Jésus-Christ ait enduré la mort au point que la divinité soit morte, mais la nature humaine seule a succombé. Il n'est donc pas mort en tant qu'il étoit Dieu, mais seulement en tant qu'il étoit homme ; et pour le prouver nous allons apporter trois exemples. Il est constant en effet que, quand l'homme meurt par la séparation de l'ame et du corps, l'ame ne meurt pas, mais seulement le corps ou la chair ; ainsi dans le Christ la divinité ne mourut pas, il n'y eut que la nature humaine. Mais si les Juifs ne mirent pas à mort la divinité, il semble que leur péché ne fut pas plus grand que s'ils avoient immolé un autre homme. Pour soutenir cette assertion, il faut

---

derium habebat dissolvi, et esse cum Christo; quod quidem desiderium crescit in nobis considerando incarnationem ejus.

CAPUT VI.

« Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus. » Sicut necessarium est christiano, quod credat incarnationem Filii Dei, ita necessarium est quod credat passionem ejus et mortem : quia sicut dicit Gregorius, Nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset : hoc autem scilicet quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum, quod vix potest intellectus noster capere; imo nullo modo cadit in intellectu nostro. Et hoc est quod dicit Apostolus *Act.*, XIII : « Opus operor ego in diebus vestris, opus quod non credetis, si quis enarraverit vobis. » Et *Habacuc.*, I : « Opus factum est diebus vestris, quod nemo credet cum narrabitur. » Tanta est enim gratia Dei, et amor ad nos, quod plus ipse fecit nobis, quam possumus intelligere. Non tamen debemus credere, quod Christus ita sustinuerit mortem, quod deitas mortua sit, sed quod humana natura in ipso mortua sit. Non enim mortuus est secundum quod Deus erat, sed secundum quod homo; et hoc patet per tria exempla. Unum est in nobis. Constat enim quod cum homo moritur, in separatione animæ à corpore non moritur anima, sed ipsum corpus, seu caro; sic et in morte Christi non est mortua divinitas, sed natura humana. Sed si Judæi non occiderunt divinitatem, videtur quod non magis peccaverunt, quam si occidissent unum alium hominem. Ad hoc est dicendum, quod

dire qu'étant donné un roi revêtu d'un habit, celui qui souilleroit l'habit dont ce roi seroit revêtu, seroit coupable de la même faute que celui qui profaneroit a personne même du roi. Bien qu'il fût impossible aux Juifs de mettre Dieu à mort, cependant faisant mourir la nature humaine prise par Jésus-Christ, ils ont été punis comme s'ils avoient mis à mort la divinité. De même, ainsi que nous l'avons dit plus haut, le Fils de Dieu est son Verbe, et le Verbe de Dieu s'est incarné comme la parole du roi, gravée sur le papier, s'y incarne en quelque sorte. Si donc, quelqu'un déchiroit cet écrit royal, on le tiendroit pour aussi coupable que s'il déchiroit le verbe même du roi. C'est ce qui fait que le péché des Juifs est réputé aussi grand que s'ils avoient mis à mort le Verbe même de Dieu. Mais quelle nécessité y avoit-il, que le Verbe de Dieu souffrît pour nous? Elle étoit grande cette nécessité, nous pouvons même en alléguer deux. L'une, c'est le remède contre le péché; l'autre, c'est l'exemple qui nous a été donné quant à nos actions. La première, c'est un remède, parce que nous trouvons dans la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ un remède contre tous les maux que nous occasionne le péché. Le péché produit en nous cinq espèces de maux.

Le premier, c'est la souillure; l'homme en effet, quand il pèche, souille son ame, parce que la vertu est la beauté de l'ame, de même le péché en est la souillure. Baruch dit, ch. III : « Pourquoi, Israël, es-tu sur la terre ennemie, tu t'es souillé avec les morts? » Mais la passion de Jésus-Christ fait disparoître cette tache. Jésus-Christ par sa passion a préparé dans son sang un bain, pour y purifier les pécheurs. Apocalypse, I : « Il nous a lavés de nos péchés dans son sang. » L'ame dans le baptême est purifiée par le sang du Christ, c'est en effet de ce sang qu'il tient sa force régénératrice. Et c'est pourquoi, lorsque quelqu'un

---

dato, quod rex esset indutus una veste, si quis inquinaret vestem illam, tantum reatum incurreret ac si ipsum regem inquinasset. Judæi licet non possent Deum interficere, tamen humanam naturam à Christo assumptam occidentes, sunt tantum puniti ac si ipsam divinitatem occidissent. Item, sicut dictum est superius, Filius Dei est Verbum Dei, et Verbum Dei incarnatum est, sicut verbum regis scriptum in charta. Si igitur aliquis dilaniaret chartam regis, pro tanto habetur ac si dilaniaret verbum regis. Et ideo pro tanto habetur peccatum Judæorum ac si occidissent Verbum Dei. Sed quæ necessitas, ut Verbum Dei pateretur pro nobis? Magna, et potest colligi duplex necessitas. Una est ad remedium contra peccata, alia est ad exemplum quantum ad agenda. Ad remedium quidem, quia contra omnia mala quæ incurrimus per peccatum, invenimus remedium per passionem Christi. Incurrimus autem quinque mala. Primo, maculam. Homo enim cum peccat, deturpat animam suam : quia sicut virtus animæ est pulchritudo ejus, ita peccatum est macula ejus, *Baruc.*, III : « Quid est Israel, quod in terra inimicorum es, coinquinatus es cum mortuis? » Sed hoc removet passio Christi. Nam Christus sua passione fecit balneum in sanguine suo, quo peccatores lavaret. *Apoc.*, I : « Lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo. » Lavatur autem anima sanguine Christi in baptismo, quia ex Christi sanguine virtutem habet regenerativam. Et ideo cum aliquis se inquinat per peccatum, facit Christo injuriam, et magis peccat quam ante. *Hebr.*, X : « Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus

se souille par le péché, il fait injure à Jésus-Christ, et il pèche plus qu'auparavant. L'Apôtre dans son Epître aux Hébreux, ch. X, dit : « Celui qui a violé la loi de Moïse est sans pitié mis à mort sur la déposition de deux ou trois témoins. » Pensez combien plus grands doivent être les supplices de celui qui foule aux pieds le Fils de Dieu et profane le sang de l'alliance?

Il nous fait en second lieu encourir l'offense de Dieu. Comme l'homme charnel en effet aime la beauté de la chair, de même Dieu, qui est esprit, aime la beauté spirituelle qui est celle de l'ame. Lors donc que l'ame est souillée par le péché, Dieu est offensé, et il hait le pécheur. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIV : « L'impie et son impiété sont odieux à Dieu. » Mais la passion de Jésus-Christ fait disparoître cette offense ; lui qui a satisfait à Dieu le Père pour le péché, l'homme lui-même étant impuissant à le faire, sa charité et son obéissance furent plus grandes que la prévarication du premier homme. L'Apôtre dans son Epître aux Romains dit, ch. V : « Lorsque nous étions les ennemis de Dieu, il nous a réconciliés avec lui par la mort de son Fils. »

Troisièmement, il cause en nous la foiblesse. L'homme péchant une fois croit qu'après cela il lui sera possible de s'en empêcher, mais il lui arrive tout le contraire, parce que, par le premier péché, ses forces s'affoiblissent et il devient plus enclin à pécher ; le péché le domine davantage, et l'homme autant qu'il dépend de lui, se met dans un état tel qu'il lui est impossible sans l'assistance divine de s'en retirer; il en est de lui comme de l'homme qui se jette dans un puits. Ce qui fait qu'après que l'homme eut péché, notre nature fut débilitée, corrompue, ce qui dès lors rendit l'homme plus enclin à pécher. Jésus-Christ a diminué cette foiblesse, cette infirmité ; quoiqu'il ne l'ait pas entièrement détruite, sa passion cependant a tellement fortifié l'homme et affoibli le péché, que non-seulement il peut le vaincre, mais qu'il peut, aidé de la grace de Dieu que lui confèrent les sacrements

---

moritur, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit? » Secundo, incurrimus offensam Dei. Nam sicut carnalis diligit carnalem pulchritudinem, ita Deus spiritualem, quæ est pulchritudo animæ. Quantum ergo anima per peccatum inquinatur, Deus offenditur, et odio habet peccatorem. *Sap.*, XIV : « Odio sunt Deo impius et impietas ejus. » Sed Christi passio hoc removet, qui Deo Patri satisfecit pro peccato, pro quo ipse homo satisfacere non poterat, cujus charitas fuit major ei obedientia quam peccatum primi hominis et prævaricatio. *Rom.*, V : « Cum inimici essemus Deo, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus. » Tertio, incurrimus infirmitatem. Nam homo semel peccando credit postmodum à peccato posse continere. Sed totum contrarium accidit, quia per primum peccatum debilitatur et fit pronior ad peccandum, et peccatum magis dominatur homini, et homo quantum de se est, ponit se in tali statu ut non surgat, sicut qui in puteum se projicit, nisi ex divina virtute. Unde postquam homo peccavit, natura nostra fuit debilitata et corrupta, et tunc homo fuit pronior ad peccandum. Sed Christus hanc infirmitatem et debilitatem diminuit, licet non totam deleverit, tamen ita est homo ex Christi passione confortatus, et peccatum debilitatum, quod non tantum dominatur ei, et

qui tirent leur efficacité de la passion du Christ, faire des efforts tels, qu'il lui soit possible de briser avec le péché. L'Apôtre dit dans son Epître aux Romains, ch. VI : « Notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps de péché soit détruit. » Avant la passion de Jésus-Christ, un petit nombre d'hommes furent trouvés vivants sans péché mortel ; mais après, un grand nombre vécurent et vivent encore qui en sont exempts.

Il nous fait quatrièmement encourir la peine du châtiment. La justice divine exige en effet que quiconque a péché soit puni ; mais le châtiment se mesure sur la faute, ce qui fait que comme la faute du péché mortel est infinie, étant contre un bien infini, à savoir Dieu, dont le pécheur méprise les commandements, la peine due au péché mortel est infinie. Mais Jésus-Christ par sa passion nous a délivrés de cette peine qu'il a endurée lui-même. Saint Pierre dit, ch. II : « Il a porté dans son corps nos péchés, c'est-à-dire la peine due à nos péchés. » La passion de Jésus-Christ eut une si grande vertu, qu'elle fut suffisante pour tous les péchés du monde entier, y en eût-il cent mille. De là vient que tous ceux qui sont baptisés, sont purifiés de leurs péchés ; de là vient aussi que le prêtre remet les péchés ; il suit encore, que celui qui se conforme davantage à la passion du Christ, obtient un pardon plus complet, et acquiert des graces plus abondantes.

Il est cause cinquièmement que nous sommes bannis du royaume qui nous est promis. Ceux en effet qui offensent les rois, sont contraints de quitter leur royaume ; de même, à cause du péché, l'homme est chassé du paradis. C'est pour cela qu'Adam, aussitôt après son péché, fut chassé du paradis et que la porte en fut fermée ; Jésus-Christ par sa passion l'a ouverte cette porte, et il a rappelé dans son royaume ceux qui en avoient été chassés. Le côté du Christ étant ouvert, la porte du

---

potest homo conari adjutus gratia Dei, quæ confertur in sacramentis, quæ ex Christi passione efficaciam habent, ita quod potest resilire à peccatis. Apostolus *Rom.*, VI : « Vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati. » Nam ante passionem Christi pauci inventi sunt sine peccato mortali viventes, sed post sine peccato mortali multi vixerunt, et vivunt. Quarto, incurrimus reatum pœnæ ; hoc enim exigit justitia Dei, ut quicumque peccat, puniatur ; pœna autem pensatur ex culpa. Unde cum culpa peccati mortalis sit infinita, ut pote, contra bonum infinitum, scilicet Deum, cujus præcepta peccator contemnit, pœna debita peccato mortali est infinita. Sed Christus per suam passionem abstulit nobis pœnam hanc, et sustinuit ipse, I. *Petr.*, II : « Peccata nostra, id est, pœnam peccati pertulit in corpore suo. » Nam passio Christi fuit tantæ virtutis, quod sufficit ad expiandum omnia peccata totius mundi, etiam si essent centum millia. Et inde est, quod baptizati ab omnibus peccatis lavantur ; inde est etiam, quod sacerdos peccata dimittit ; inde est etiam, quod quicumque magis passioni Christi se conformat, majorem consequitur veniam, et plus meretur de gratia. Quinto, incurrimus exilium regni : nam qui offendunt reges, exulare coguntur à regno, sic et homo propter peccatum expellitur de paradiso. Inde est quod Adam statim post peccatum est ejectus de paradiso, et clausa est janua paradisi ; sed Christus sua passione januam illam

paradis le fut aussi, son sang étant répandu, la souillure fut effacée, Dieu fut apaisé, la foiblesse enlevée, la peine expiée, les exilés rappelés dans leur royaume, et de là vient qu'il fut aussitôt dit au bon larron : « Vous serez aujourd'hui avec moi dans le paradis ; » cela n'avoit pas été dit antérieurement. Cela n'a jamais été dit à personne, ni à Adam, ni à Abraham, ni à David ; mais aujourd'hui, quand la porte est ouverte, le larron demande grace et il trouve le pardon. L'Apôtre dit dans son Epître aux Hébreux, ch. X : « Ayant confiance dans l'entrée des saints par le sang du Christ. » Nous voyons l'utilité de la passion de Jésus-Christ quant au remède, mais elle n'est pas moins grande cette utilité quant à l'exemple ; car comme dit saint Augustin, « la passion du Christ suffit à former notre vie tout entière. » Il suffit à celui qui veut mener une vie parfaite, de mépriser ce que Jésus-Christ a méprisé sur la croix, et de désirer ce qu'il a désiré. Il n'est pas un exemple de vertu que ne nous fournisse la croix.

Cherchez-vous un exemple de charité ? personne n'a de plus grande charité que celui qui donne sa vie pour ses amis. Saint Jean dit, ch. XV : « Et Jésus-Christ l'a fait sur la croix ; » donc s'il a donné sa vie pour nous, il ne nous doit pas être pénible de supporter nos maux, quels qu'ils soient, pour lui. Il est écrit au Psaume CXV : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a accordé. » Cherchez-vous un exemple de patience ? vous en trouverez un parfait sur la croix. Une grande patience a deux marques principales ; c'est d'abord lorsque quelqu'un supporte avec résignation de grandes douleurs, et quand pouvant les éviter, il ne le fait pas. Jésus-Christ sur la croix endura des douleurs atroces. Jérémie dit en parlant de ses douleurs : « Oh vous qui passez par le chemin, observez et voyez s'il est une douleur semblable à ma douleur ! »

---

aperuit, et ad regnum exules revocavit. Aperto enim latere Christi, aperta est janua paradisi, et fuso sanguine ejus, deleta est macula, placatus est Deus, ablata est debilitas, expiata est pœna, exules revocantur ad regnum, et inde est, quod statim latroni dicitur : » Hodie mecum eris in paradiso; » hoc non est dictum olim. Non enim dictum fuit alicui, non Adæ, non Abrahæ, non David, sed hodie, scilicet quando aperta est janua, latro veniam petit et invenit. *Hebr.*, X : « Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi. » Sic ergo patet utilitas ex parte remedii, sed non minor est utilitas quantum ad exemplum. Nam sicut dicit beatus Augustinus : « Passio Christi sufficit ad informandum totaliter vitam nostram. » Quicumque enim vult perfecte vivere, nihil aliud faciat nisi quod contemnat quæ Christus in cruce contempsit, et appetat quæ Christus appetiit. Nullum enim exemplum virtutis abest à cruce. Si enim quæras exemplum charitatis, « Majorem charitatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis, » *Joan.*, XV, et hoc in cruce fecit Christus : et ideo si pro nobis animam suam dedit, non debet nobis esse grave quæcumque mala sustinere pro ipso. *Psal.* CXV : « Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? » Si quæris exemplum patientiæ, excellentissima in cruce invenitur. Patientia enim ex duobus magna ostenditur, aut cum quis magna patienter suffert, aut cum ea suffert quæ vitare posset, et non vitat : Christus autem magna in cruce pertulit. *Thren.*, I : « Quos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus. » Et pa-

Il les supporta avec patience, parce que quand il souffroit il ne se plaignoit pas, I. Pier., ch. .II Isaïe dit, ch. LIII : « Il sera conduit à la mort comme une brebis, et il se taira comme l'agneau devant celui qui le tond. » Il pouvoit aussi éviter ces souffrances, il ne l'a pas fait. Il dit dans saint Matthieu, ch. XXVI : « Est-ce que vous pensez que je ne puis pas prier mon Père, et il m'enverra plus de dix légions d'anges? » La croix nous fournit donc un grand exemple de patience. L'Apôtre dit dans sa Lettre aux Hébreux, ch. XII : « Par la patience, nous courons dans cette carrière qui est proposée, jetant les yeux sur Jésus, comme sur l'auteur et le consommateur de la foi qui, au lieu de la vie tranquille et heureuse dont il pouvoit jouir, a souffert sur la croix en méprisant la honte et l'ignominie. »

Cherchez-vous un exemple d'humilité? Regardez le crucifié ; car Dieu, il a voulu être jugé sous Ponce-Pilate, et mourir. Job dit, ch. XXXVI : « Votre cause a été jugée avec celle de l'impie. » Véritablement impie, parce que nous le condamnerons à la plus honteuse des morts. Sag., chap. II. C'est le maître qui a voulu mourir pour le serviteur ; c'est celui qui est la vie des anges qui a voulu se sacrifier pour l'homme. Saint Paul dit, Epître aux Philippiens, chap. II : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » Si vous cherchez un exemple d'obéissance, suivez celui qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort. L'Apôtre dit dans son Ep. aux Romains, ch. V : « Comme par la désobéissance d'un homme plusieurs ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul un grand nombre deviendront justes. »

Cherchez-vous un exemple du mépris des biens de la terre? Suivez celui qui est le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, qui possède tous les trésors de la sagesse ; cependant, sur la croix, vous le voyez nu, bafoué, conspué, frappé, couronné d'épines, abreuvé de fiel et de vinaigre, et mort. Ne vous passionnez donc pas pour les habits précieux et les richesses, « ils se partagèrent mes vêtements ; » pour

---

tienter, quia cum pateretur, non comminabatur. I. *Petr.*, II, et *Is.*, LIII : « Sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet. » Item vitare potuit et non vitavit. *Matth.*, XXVI : « An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum? » Magna est ergo Christi patientia in cruce. *Hebr.*, XII : « Per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in authorem fidei et consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio, sustinuit crucem confusione contempta. » Si quæris exemplum humilitatis, respice crucifixum ; nam Deus judicari voluit sub Pontio Pilato et mori. *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est. » Vere impii, quia « morte turpissima condemnemus eum, » *Sap.*, II. Dominus pro servo, et vita angelorum pro homine mori voluit. *Philip.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem. » Si quæris exemplum obedientiæ, sequere eum qui factus est obediens Patri usque ad mortem. *Rom.*, V : « Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam justi constituentur multi. » Si quæris exemplum contemnendi terrena, sequere eum qui est Rex regum, et Dominus dominantium, in quo sunt thesauri sapientiæ, in cruce tamen nudatum, illusum, consputum, cæsum, spinis coronatum, et felle et aceto potatum, et mortuum. Igitur non

les honneurs, « car j'ai été leur jouet, et ils m'ont frappé; » pour les dignités, « parce que tressant une couronne d'épines, ils me la placèrent sur la tête; » pour les jouissances, « parce que, dans ma soif, ils m'abreuvèrent de vinaigre. » Saint Augustin dit sur ces paroles de l'Epître aux Hébreux, ch. XII : « S'étant proposé le bonheur, etc. » Jésus-Christ fait homme a méprisé tous les biens de la terre, afin, par là, de nous apprendre à les mépriser nous-mêmes.

CHAPITRE VII.

« Il est descendu aux enfers. » Ainsi que nous l'avons dit, la mort pour le Christ a été comme pour les autres hommes, la séparation de son ame et de son corps; mais la divinité étoit unie à l'homme Christ d'une manière si inséparable que, bien que l'ame et le corps fussent séparés l'un de l'autre, la divinité cependant fut toujours parfaitement unie à l'ame et au corps; c'est pour cela que le Fils de Dieu fut dans le sépulcre avec le corps, et descendit aux enfers avec l'ame. Mais il y a quatre raisons pour lesquelles le Christ descendit aux enfers avec l'ame.

La première, c'est pour qu'il supportât toutes les peines dues au péché, afin par là de l'expier tout entier. Le châtiment du péché de l'homme ne consiste pas seulement dans la mort du corps, mais encore dans le supplice de l'ame, parce que le péché étoit aussi l'œuvre de l'ame; et c'est ce qui faisoit qu'elle étoit punie elle-même par la privation de la vue divine, personne n'ayant encore satisfait pour abolir cette peine. C'est pourquoi tous les hommes après leur mort, même les saints Pères, avant la venue du Christ, descendoient aux enfers. Jésus-Christ donc, afin de supporter toute la peine due aux pécheurs, ne voulut pas seulement mourir,

---

afficiatis ad vestes, et ad divitias, quia « diviserunt sibi vestimenta mea; » non ad honores, quia « ego ludibria et verbera expertus sum; » non ad dignitates, quia « plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti meo; » non ad delicias, quia « in siti mea potaverunt me aceto. » Augustinus supra illud *Hebr.*, XII : « Qui proposito sibi gaudio, etc., » dicit : « Omnia bona terrena contempsit homo Christus Jesus, ut contemnendo monstraret. »

CAPUT VII.

« Descendit ad inferos. » Sicut dictum est, mors Christi fuit in separatione animæ à corpore, sicut et aliorum hominum; sed divinitas ita insolubiliter juncta fuit homini Christo, quod licet anima et corpus separentur ad invicem, ipsa tamen deitas perfectissime semper et animæ et corpori affuit, et ideo in sepulcro cum corpore fuit Filius Dei, et ad inferos cum anima descendit. Sunt autem quatuor rationes, quare Christus cum anima ad infernum descendit. Prima, ut sustineret totam pœnam peccati, ut sic totam culpam expiaret. Pœna autem peccati hominis non solum erat mors corporis, sed etiam erat pœna in anima; quin etiam peccatum erat quantum ad animam, quia etiam ipsa anima puniebatur quantum ad carentiam visionis divinæ, pro qua abolenda nondum satisfactum erat. Et ideo post mortem descendebant omnes etiam sancti Patres ante Christi adventum ad infernum. Ut ergo Christus sustineret totam pœnam peccatoribus debitam, voluit non solum mori, sed etiam secundum animam ad infernum

mais il voulut encore que son ame descendît aux enfers. Le Psalmiste dit pour cette raison, Ps. LXXXVII : « J'ai été réputé avec ceux qui descendent aux enfers, je suis devenu comme un homme sans secours parmi les morts, quoique libre. » Les autres y étoient comme des esclaves, mais il y étoit, lui, comme libre.

La seconde raison pour laquelle il y est descendu, c'étoit pour venir d'une manière parfaite au secours de ses amis. Il n'avoit pas seulement, en effet, des amis dans le monde, il en avoit aussi dans l'enfer. Ce qui fait, en effet, que quelques-uns sont les amis de Jésus-Christ, c'est qu'ils ont la charité; mais il y en avoit plusieurs dans l'enfer qui étoient morts avec la charité et la foi de son avènement, tels qu'Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David, et les autres hommes justes et parfaits. Et parce que Jésus-Christ avoit visité les siens dans le monde, et qu'il leur étoit venu en aide par sa mort, il voulut aussi visiter ceux qui étoient dans l'enfer, et venir à leur secours par sa descente vers eux. L'Ecclésiastique dit, chap. XXIV : « Je pénétrerai les parties inférieures de la terre, je considérerai tous ceux qui dorment, et j'illuminerai ceux qui espèrent dans le Seigneur. »

La troisième raison pour laquelle il y est descendu, c'étoit pour triompher complètement du démon. Un homme, en effet, triomphe parfaitement d'un autre homme, quand il ne se contente pas seulement de le vaincre dans son camp, mais quand il envahit même sa propre demeure, et qu'il lui enlève le siége de son empire et son habitation. Mais Jésus-Christ avoit triomphé du diable, il l'avoit vaincu sur la croix, ce qui fait dire à saint Jean, ch. XII : « Maintenant est le jugement du monde, maintenant le prince, c'est-à-dire le diable, est mis dehors; » donc, pour triompher complètement de lui, il voulut lui enlever le siége de son empire, l'enchaîner dans sa propre demeure, qui est l'enfer. C'est pour cela qu'il y est descendu, qu'il lui

---

descendere. Unde *Psal.* LXXXVII : « Æstimatus sum cum descendentibus in lacum. Factus sum sicut homo sine adjutorio inter mortuos liber. » Alii enim erant ibi ut servi, sed Christus ut liber. Secunda ratio est, ut perfecte subveniret suis amicis omnibus. Habebat enim amicos suos non solum in mundo, sed etiam in inferno. In hoc enim sunt aliqui amici Christi, in quantum habent charitatem; in inferno autem multi erant qui cum charitate et fide venturi decesserant, sicut Abraham, Isaac, Jacob, Moyses, David, et alii justi et perfecti viri. Et quia Christus suos visitaverat in mundo, et eis subvenerat per mortem suam, voluit etiam visitare suos qui erant in inferno, et subvenire eis descendendo ad eos. *Eccl.*, XXIV : « Penetrabo omnes inferiores partes terræ, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino. » Tertia vero ratio est ut perfecte de diabolo triumpharet. Tunc enim perfecte triumphat aliquis de aliquo, quando non solum vincit eum in campo, sed etiam invadit eum usque in domum propriam, et aufert ei sedem regni et domum suam. Christus autem triumphaverat contra diabolum et in cruce vicerat eum; unde ait *Joan.*, XII : « Nunc judicium est mundi, nunc princeps hujus mundi, scilicet diabolus, ejicietur foras. » Et ideo ut perfecte triumpharet, voluit auferre sedem regni sui, et ligare eum in domo sua, quæ est infernus. Et ideo descendit illuc, et diripuit omnia sua, et ligavit eum, et abstulit ei prædam suam.

a enlevé ce qui lui appartenoit, qu'il l'a enchaîné, et qu'il lui a arraché sa proie. L'Apôtre dit, Epître aux Colossiens, ch. II : « Et désarmant les principautés et les puissances, il les a menées hautement en triomphe à la face du monde, après les avoir vaincues par lui-même. » Pareillement aussi, parce qu'il reçut la puissance et le pouvoir sur la terre et dans le ciel, il voulut acquérir l'empire de l'enfer, afin, comme dit l'Apôtre, Epître aux Philippiens, ch. II : « Qu'au nom de Jésus, tout genou fléchît au ciel, sur la terre et dans les enfers. » Saint Marc dit dans son dernier chapitre : « Par mon nom, ils chasseront les démons, etc... »

La quatrième et dernière raison, c'est qu'il a voulu endurer la mort pour délivrer les saints qui étoient dans l'enfer. Comme le Christ en effet a voulu souffrir la mort pour délivrer les vivants de la mort, de même sa volonté a été de descendre aux enfers pour en retirer ceux qui y étoient. Il est écrit dans Zacharie, ch. IX : « Vous aussi, vous avez retiré de l'abîme ceux qui vous appartenoient et qui y étoient enchaînés, par le sang de votre testament, de cet abîme où il n'y a pas d'eau. » Le Prophète Osée dit, ch. XIII : « Je serai ta mort, ô mort! enfer, je serai ton aiguillon! » Bien que Jésus-Christ ait complètement détruit la mort, cependant il n'a pas entièrement anéanti l'enfer, mais l'a attristé, à savoir, parce qu'il ne lui a pas enlevé toutes ses victimes, mais seulement celles qui étoient sans péché mortel; qui semblablement étoient exempts du péché originel, duquel, quant à la personne, ils avoient été délivrés par la circoncision ; ou avant la circoncision, avoient été sauvés par la foi de parents fidèles, pour ceux qui n'avoient pas l'usage de la raison ; ou par les sacrifices et la foi dans l'avènement du Christ pour les adultes. Mais ils étoient là à cause du péché originel d'Adam, duquel, par nature, le Christ seul pouvoit les délivrer. C'est pour cela qu'il y laissa ceux qui y étoient descendus avec quelque péché mortel, ou les enfants

---

Coloss., II : « Expolians principatus et potestatem transduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. » Similiter etiam, quia potestatem et possessionem acceperat Christus cœli et terræ, voluit etiam possessionem accipere inferni, ut sic secundum Apostolum *ad Philip.*, II : « In nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum. » *Marc*, ult. : « In nomine meo dæmonia ejicient, etc. » Quarta ratio et ultima est, pati mortem ut liberaret sanctos qui erant in inferno. Christus enim sicut voluit pati mortem ut liberaret viventes à morte ; ita etiam voluit descendere ad infernum, ut liberaret eos qui erant ibi. *Zach.*, IX : « Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua. » *Os.*, XIII : « Ero mors tua o mors, ero morsus tuus inferne. » Licet enim mortem totaliter destruxerit Christus, infernum tamen non omnino destruxit, sed momordit, quia scilicet non omnes liberavit de inferno, sed illos tantum qui erant sine peccato mortali. Et similiter sine peccato originali, à quo quantum ad personam liberati erant per circumcisionem. Vel ante circumcisionem, qui salvati erant in fide parentum fidelium, quantum ad eos qui non habebant usum rationis ; vel per sacrificia, et in fide Christi venturi, quantum ad adultos. Sed erant ibi propter peccatum originale Adæ, à quo quantum ad naturam non potuerunt libe-

qui n'avoient pas été circoncis. C'est ce qui lui fait dire, « je serai ton aiguillon, ô enfer! » Ainsi il est donc évident que Jésus-Christ est descendu aux enfers, et qu'il l'a fait pour quelque chose. De ce que nous venons de dire, nous pouvons, pour notre instruction, déduire quatre choses.

La première, c'est une ferme espérance en Dieu; quelque grande, en effet, que soit l'affliction dans laquelle l'homme est plongé, toujours cependant il doit espérer dans le secours de Dieu, et se confier en lui. Il n'y a assurément rien de plus cruel que d'être dans l'enfer. Si donc Jésus-Christ a délivré ceux qui étoient dans l'enfer, grande doit être la confiance de quiconque est l'ami de Dieu, qu'il le délivrera de la détresse dans laquelle il se trouve, quelle qu'elle soit. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. X : « Celle-ci, c'est-à-dire, la sagesse n'a pas abandonné le juste qui avoit été vendu, mais elle est descendue avec lui dans la fosse, et ne l'a pas abandonné dans les fers. » Et parce que Dieu aide spécialement les siens, celui qui le sert doit être plein de confiance. L'Ecclésiastique dit, ch. XXXIV : « Celui qui craint Dieu, rien ne le fera trembler, il ne sera pas effrayé, parce que Dieu est son espérance. »

Nous devons secondement concevoir de la crainte et bannir la présomption. Bien, en effet, que le Christ ait souffert pour les pécheurs, qu'il soit descendu aux enfers, il n'a cependant pas délivré tous ceux qui y étoient, mais seulement ceux qui, comme nous l'avons dit, n'étoient pas coupables de péchés mortels. Pour ceux qui en étoient coupables, il les y laissa; qu'aucun donc de ceux qui y descendent avec un péché mortel n'espère de pardon. Mais il demeurera dans l'enfer autant que les saints Pères dans le paradis, à savoir l'éternité. Saint Matthieu dit, ch. XXV : « Ceux-ci iront dans le supplice éternel, les justes, au contraire, iront dans la vie éternelle. »

---

rari nisi per Christum. Et ideo dimisit ibi illos qui descenderunt cum peccato mortali et incircumcisos parvulos, et ideo dicit : « Ero morsus tuus inferne. » Sic ergo patet, quod Christus descendit ad inferos, et propter quid. Ex iis ad instructionem nostram possumus accipere quatuor. Primo, spem firmam de Deo; nam quantumcumque homo sit in afflictione, semper tamen debet sperare de Dei adjutorio, et in eo confidere. Nihil enim ita grave invenitur, sicut esse in inferno. Si ergo Christus illos qui erant in inferno liberavit, multum debet quilibet, si est amicus Dei, confidere ut liberetur ab eo à quacumque angustia. *Sap.*, X : « Hæc scilicet sapientia venditum justum non dereliquit, descenditque cum illo in foveam, et in vinculis non dereliquit eum. » Et quia specialiter Deus juvat servos suos, multum debet esse securus ille qui servit Deo. *Eccl.*, XXXIV : « Qui timet Deum, nihil trepidabit, et non pavebit, quoniam ipse est spes ejus. » Secundo, debemus concipere timorem, et propellere præsumptionem. Nam licet Christus passus sit pro peccatoribus, et ad infernum descenderit, non tamen liberavit omnes, sed illos tantum qui sine peccato mortali erant, ut dictum est. Illos vero qui in mortali decesserant, dimisit. Et ideo nullus qui cum peccato mortali illius descendit, speret veniam. Sed tantum in inferno erit, quantum sancti Patres in paradiso, scilicet in æternum. *Matth.*, XXV : « Ibunt ii in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam. » Tertio, debemus habere solli

Nous devons troisièmement avoir de la sollicitude. Car le Christ est descendu aux enfers pour notre salut; nous devons, nous, être inquiets d'y descendre souvent pour en considérer les châtiments, ainsi que le pratiquoit le saint homme Ezéchias. Il est écrit dans Isaïe, ch. XXXVIII : « J'ai dit au milieu de mes jours, j'irai aux portes de l'enfer. » Celui qui fréquemment y descend par la pensée pendant la vie, difficilement y descend à la mort; car cette espèce de considération le retire du péché. Nous voyons, en effet, les hommes qui habitent ce monde, éviter les mauvaises actions à cause du châtiment temporel; à combien plus forte raison doivent-ils éviter ceux de l'enfer, qui sont plus grands, et quant à la durée, et quant à l'intensité, et quant à la multiplicité. L'Ecclésiastique dit, ch. VII : « Souvenez-vous de vos fins dernières, et vous ne pécherez jamais.

Il nous vient quatrièmement de là un exemple d'amour. Jésus-Christ, en effet, est descendu aux enfers pour délivrer les siens; nous devons aussi y descendre pour venir au secours des nôtres. Ceux qui sont dans le purgatoire ne sont, en effet, capables de rien ; c'est pourquoi nous devons leur venir en aide. Il seroit trop cruel, celui qui ne viendroit pas au secours d'un parent plongé dans une prison terrestre. Il est donc bien plus cruel encore, celui qui ne vient pas en aide à son ami qui gémit dans le purgatoire, vu qu'il n'y a aucune comparaison entre les peines de ce monde et celles-ci. Job dit, chap. XIX : « Ayez pitié de moi ! ayez pitié de moi ! vous, au moins, mes amis, parce que la main du Seigneur m'a touché. » Il est écrit au deuxième livre des Machabées, ch. XII : « C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. »

Mais il est trois principales manières de venir à leur secours, comme le dit saint Augustin, ce sont : le saint sacrifice de la Messe, les

---

citudinem. Nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descendere considerando, scilicet pœnas illas, sicut faciebat ille sanctus Ezechias, dicens, *Is.*, XXXVIII : « Ego dixi in dimidio dierum meorum, vadam ad portas inferi. » Nam qui ibi frequenter per cogitationem descendit in vita, non descendit de facili in mortem, quia hujusmodi consideratio retrahit à peccato. Videmus enim quod homines hujus mundi cavent sibi à maleficiis propter temporalem pœnam; quanto ergo magis debent sibi cavere propter pœnam inferni, quæ major est, et quantum ad diuturnitatem, et quantum ad acerbitatem, et quantum ad multiplicitatem. *Eccl.*, VII : « Memorare novissima tua, et in æternum non peccabis. » Quarto, provenit nobis ex hoc exemplum dilectionis. Christus enim descendit ad inferos, ut liberaret suos, et ideo debemus illuc descendere, ut subveniamus nostris. Ipsi enim nihil possunt, et ideo debemus eis subvenire, qui sunt in purgatorio. Nimis esset durus qui non subveniret charo suo, qui esset in carcere terreno. Multo ergo magis est durus, qui non subvenit amico qui est in purgatorio, cum nulla sit comparatio pœnarum mundi ad illas. *Job*, XIX : « Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos amici mei, quia manus Domini tetigit me. » II. *Machab.*, XII : « Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut à peccatis solvantur. » Subvenitur autem eis præcipue per tria, sicut dicit Augusti-

prières et les aumônes. Saint Grégoire en ajoute une quatrième, qui est le jeûne. Il n'y a rien d'étonnant qu'un ami même dans ce monde puisse satisfaire pour son ami. Quant à ceci, il faut l'entendre toutefois de ceux qui sont dans le purgatoire.

CHAPITRE VIII.

« Le troisième jour il est ressuscité d'entre les morts. » Il faut à l'homme la connoissance de deux choses, à savoir la gloire de Dieu et le châtiment de l'enfer. Attirés, en effet, par la gloire, effrayés par les châtiments, les hommes prennent garde à eux-mêmes et s'éloignent du péché. Mais il est très-difficile à l'homme de connoître ces deux choses; c'est pour cela que la Sagesse dit, ch. IX : « Qui a scruté les choses qui sont dans le ciel. » L'homme terrestre difficilement les connoît, parce que, comme il est dit dans saint Jean, ch. III : « Celui qui est de la terre parle des choses de la terre. » Mais ce n'est pas chose difficile pour les hommes spirituels, parce que, comme il est dit au même endroit, celui qui vient du ciel est au-dessus de tous les autres. C'est pour cela que Dieu est descendu du ciel, qu'il s'est incarné, afin de nous apprendre les choses célestes. Il étoit aussi difficile de savoir les tourments de l'enfer; il est écrit au livre de la Sagesse, chap. II : « On n'a jamais vu personne qui soit revenu de l'enfer; » ceci est dit de la personne des impies. Maintenant on ne peut pas le dire, parce que, comme il est descendu du ciel pour nous instruire des choses célestes, de même il est ressuscité des enfers pour nous en retirer. Il est donc nécessaire de croire que non-seulement il s'est fait homme et est mort, mais qu'il est ressuscité des morts. C'est pour cela qu'il est dit: « Il est ressuscité d'entre les morts le troisième jour. » Mais nous voyons que plusieurs personnes, telles que Lazare, le fils de la veuve de Naïm, la fille du chef de la syna-

---

nus scilicet per Missas, orationes, et eleemosynas. Gregorius addit quartum, scilicet jejunium, nec est mirum, quia etiam in mundo isto potest amicus satisfacere pro amico; intelligendum est tamen hoc de illis qui sunt in purgatorio.

CAPUT VIII.

« Tertia die resurrexit à mortuis. » Duo sunt homini necessaria ad cognoscendum, scilicet gloria Dei, et pœna inferni. Nam per gloriam electi, et per pœnas territi, cavent sibi homines et rétrahuntur à peccatis. Sed hæc sunt valde difficilia homini ad cognoscendum. Unde de gloria dicitur *Sap.*, IX : « Quæ in cœlis sunt quis investigavit? » Et hoc quidem difficile est terrenis, quia ut dicitur *Joan.*, III : « Qui de terra est, de terra loquitur. » Sed non est difficile spiritualibus, quia qui de cœlo venit, super omnes est, ut dicitur ibidem. Et ideo Deus de cœlo descendit, et incarnatus est ut doceret nos cœlestia. Erat etiam difficile cognoscere pœnas inferni. *Sap.*, II : « Non est qui agnitus sit reversus ab inferis, » et hoc dicitur in persona impiorum. Et hoc non potest modo dici; quia sicut descendit de cœlo ut doceret cœlestia, ita resurrexit ab inferis ut nos de inferis educeret. Et ideo necesse est ut credamus, quod non solum homo factus est et mortuus, sed quod resurrexit à mortuis. Et ideo dicitur : « Tertia die resurrexit à mortuis. » Invenimus autem, quod multi surrexerunt à mortuis, sicut Lazarus, et filius viduæ, et filia archisyna-

gogue, sont ressuscités. La résurrection de Jésus-Christ diffère de la leur de quatre manières.

Elle en diffère d'abord quant à la cause; parce que ceux qui ressuscitèrent, ne ressuscitèrent pas par leur propre puissance, mais bien, soit par celle de Jésus-Christ, soit par les prières de quelque saint : Jésus-Christ, lui, ressuscita par sa propre vertu, parce qu'il n'étoit pas seulement homme, mais qu'il étoit aussi Dieu, et que la divinité du Verbe ne fut jamais séparée ni de l'ame, ni du corps, et que, pour cela, l'ame reprit le corps et le corps l'ame quand il le voulut. Saint Jean dit, parlant en son nom, ch. X : « J'ai le pouvoir de quitter mon ame, et j'ai celui de la reprendre. » Et, bien qu'il soit mort, ce ne fut pas par suite de la foiblesse, ni de la nécessité, mais bien parce qu'il le voulut; et ce qui nous le prouve, c'est que, quand il rendit l'esprit, il poussa un grand cri, ce que ne peuvent faire les autres hommes, parce qu'ils meurent de foiblesse. C'est ce qui fait dire au centenier, comme il est écrit dans saint Matthieu, ch. XXVII : « Il étoit véritablement le Fils de Dieu : » et c'est pourquoi, comme il quitta son ame pas sa puissance, il la reprit de même par cette puissance. C'est pourquoi il est dit qu'il ressuscita, et non qu'il fut ressuscité par un autre. Il est écrit, Psaume III : « J'ai dormi et j'ai sommeillé, et je me suis éveillé, » et cela n'est pas contraire à ce qui est dit aux Actes, ch. II : « Dieu a ressuscité ce Jésus; » car le Père l'a ressuscité, et le Fils s'est ressuscité, n'ayant tous deux qu'une seule et même puissance.

Elle en diffère secondement, quant à la vie à laquelle il est ressuscité : Jésus-Christ en effet est ressuscité à une vie glorieuse et incorruptible. L'Apôtre dans son Epître aux Romains dit, ch. VI : « Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père. » Pour ce qui est des autres, ils ressuscitèrent pour la vie qu'ils avoient déjà eue, ainsi que nous le voyons de Lazare et des autres.

---

gogi. Sed resurrectio Christi differt à resurrectione istorum et aliorum in quatuor. Primo, quantum ad causam resurrectionis, quia alii qui surrexerunt, non surrexerunt sua virtute, sed vel Christi, vel ad preces alicujus sancti : Christus vero resurrexit propria virtute, quia non solum erat homo, sed etiam Deus, et divinitas verbi nunquam separata fuit nec ab anima, nec à corpore, et ideo corpus animam, et anima corpus cum voluit, resumpsit. *Joan.*, X : « Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. » Et licet mortuus fuerit, hoc non fuit ex infirmitate, nec ex necessitate, sed virtute, quia sponte, et hoc patet, quia cum emisit spiritum, clamavit voce magna, quod alii morientes nequeunt, quia ex infirmitate moriuntur. Unde centurio dixit *Matth.*, XXVII : « Vere Filius Dei erat iste; » et ideo sicut sua virtute posuit animam suam, ita sua virtute recepit eam. Et ideo dicitur, quia resurrexit, et non quod fuerit suscitatus quasi ab alio, *Psal.* III : « Ego dormivi, et soporatus sum, et exurrexi, » nec est hoc contrarium ei quod dicitur *Act.*, II : « Hunc Jesum resuscitavit Deus. » Nam et Pater resuscitavit eum, et Filius, quia eadem est virtus Patris et Filii. Secundo, differt quantum ad vitam, ad quam resurrexit, quia Christus ad vitam gloriosam, et incorruptibilem. Apostolus *Rom.*, VI : « Christus resurrexit à mortuis per gloriam Patris. » Alii vero ad eamdem vitam

Elle en diffère troisièmement, quant au fruit et à l'efficacité ; parce que par la résurrection du Christ tous ressusciteront. Il est dit dans saint Matthieu, ch. XXVII : « Plusieurs corps de saints ressuscitèrent. » L'Apôtre dans l'Epître aux Corinthiens, ch. XV, dit : « Le Christ est ressuscité des morts le premier de tous. » Mais voyez que le Christ est arrivé par sa passion à la gloire. Il est écrit dans saint Luc, ch. XXIV : « N'a-t-il pas fallu que le Christ souffrît de la sorte, et que par ce moyen il entrât dans la gloire ? » afin de nous apprendre de quelle manière nous y parviendrons nous-mêmes. Il est écrit aux Actes, ch. XIV : « Ce n'est que par de nombreuses tribulations qu'il nous est donné d'entrer dans la gloire. »

Elle en diffère quatrièmement, quant au temps ; parce que la résurrection des autres est différée jusqu'à la fin du monde, à moins que par faveur cela ne soit accordé à quelqu'un, comme à la bienheureuse Vierge, et comme on le croit pieusement à saint Jean-Baptiste. Mais Jésus-Christ, lui, ressuscita le troisième jour, et la raison de ceci, c'est que la résurrection, la mort et la naissance du Christ n'eurent lieu que pour notre salut ; et c'est pourquoi il voulut ressusciter aussitôt que l'œuvre de ce même salut fut accomplie. Si sa résurrection avoit eu lieu immédiatement après sa mort, on n'auroit pas cru à cette même mort. De même, s'il avoit tardé longtemps, ses disciples n'auroient pas persévéré dans la foi, et sa passion n'eût été d'aucune utilité. Le Psalmiste dit, Psaume XXIX : « Quelle est l'utilité de mon sang pendant que je descends dans la corruption du tombeau. » C'est pourquoi il est ressuscité le troisième jour, afin qu'on le tînt pour mort et que ses disciples ne perdissent pas la foi.

Des choses que nous venons de dire nous pouvons, pour notre instruction, tirer quatre conséquences. La première, c'est de nous appliquer à ressusciter spirituellement, de la mort de l'ame que nous

---

quam prius habuerant, sicut patet de Lazaro, et de aliis. Tertio, differt quantum ad fructum et efficaciam, quia virtute resurrectionis Christi resurgunt omnes, *Matth.*, XXVII : « Multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt. » Apostolus I. *Cor.*, XV : « Christus resurrexit à mortuis, primitiæ dormientium. » Sed vide quod Christus per passionem pervenit ad gloriam. *Luc.*, XXIV : « Nonne sic oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam ? » ut doceat nos qualiter ad gloriam pervenire possimus. *Act.*, XIV : « Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. » Quarto, differt quantum ad tempus, quia resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatæ Virgini, et ut pie creditur, beato Joanni Evangelistæ. Sed Christus resurrexit tertia die, cujus ratio est, quia resurrectio, et mors, et nativitas Christi fuit propter nostram salutem, et ideo tunc voluit resurgere, quando salus nostra perficeretur : unde si statim resurrexisset, non fuisset creditum, quod fuisset mortuus. Item, si multum distulisset, discipuli non remansissent in fide, et sic nulla utilitas fuisset in passione sua, *Psal.* XXIX : « Quæ utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem ? » Et ideo die tertia resurrexit, ut crederetur mortuus, et ut discipuli fidem non amitterent. Possumus autem ex iis, quatuor ad nostram eruditionem accipere. Primo, ut studeamus resurgere spiritualiter à morte animæ,

avons encourue par le péché, à la vie de la justice que nous donne la pénitence. L'Apôtre dit, Epître aux Corinthiens, ch. V : « Eveillez-vous, vous qui dormez, levez-vous d'entre les morts, et le Christ vous illuminera. » Et c'est là, la première résurrection. Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. XX : « Bienheureux celui qui a part à la première résurrection. »

La seconde, c'est que nous ne devons pas différer jusqu'à la mort de ressusciter ; mais qu'il nous faut nous hâter de le faire, parce que Jésus-Christ est ressuscité le troisième jour. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. V : « Ne différez pas de vous convertir au Seigneur, ne retardez pas de jour en jour, etc..., » parce qu'alors, accablé par la maladie, vous ne pourrez pas penser aux choses du salut ; parce que encore vous perdez une partie de tous les biens qui se font dans l'Eglise, et que par votre persévérance dans le péché vous accumulez une foule de maux. Le diable, comme dit Bède, abandonne d'autant plus difficilement, qu'il tient depuis un plus long temps.

La troisième, c'est que nous ressuscitions à la vie incorruptible, à savoir, que nous ne mourions plus par le péché, c'est-à-dire que notre résolution soit telle que par la suite nous ne péchions plus. L'Apôtre dans l'Epître aux Romains dit, ch. VI : « Le Christ, ressuscitant d'entre les morts, ne meurt plus, etc. ; » et plus bas : « Pensez aussi vous-mêmes que vous êtes morts par le péché, mais vivants pour Dieu en Jésus-Christ. Que le péché donc ne règne pas dans votre corps mortel pour obéir à ses concupiscences ; ne permettez pas que vos membres soient des armes d'iniquité pour le péché, mais montrez-vous vivants pour Dieu, comme ressuscité des morts. » La quatrième, c'est pour que nous ressuscitions à une vie nouvelle et glorieuse ; à savoir, pour que nous évitions tout ce qui auparavant avoit été une occasion et une cause de mort et de péché. L'Apôtre, Epître aux Romains, dit, ch. VI : « Afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du

---

quam incurrimus per peccatum, ad vitam justitiæ quæ habetur per pœnitentiam. Apostolus *Ephes.*, V : « Surge qui dormis, et exurge à mortuis, et illuminabit te Christus. » Et hæc est resurrectio prima, *Apoc.*, XX : « Beatus qui habet partem in resurrectione prima. » Secundo, quod non differamus resurgere usque ad mortem, sed cito, quia Christus resurrexit tertia die. *Eccl.*, V : « Ne tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem, etc., » quia non poteris cogitare quæ pertinent ad salutem infirmitate gravatus. Et quia etiam perdis partem omnium bonorum, quæ fiunt in Ecclesia, et multa mala incurris ex perseverantia in peccato. Diabolus etiam quanto diutius possidet, tanto difficilius dimittit, ut dicit Beda. Tertio, ut resurgamus ad vitam incorruptibilem, ut scilicet non iterum moriamur, id est in tali proposito, quod ultra non peccemus. *Rom.*, VI : « Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, etc., et infra : « Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus ; sed neque exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato, sed exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes. » Quarto, ut resurgamus ad vitam novam et gloriosam, ut scilicet vitemus omnia quæ prius fuerant occasiones et causa mortis et peccati. *Rom.*, VI : « Quomodo Christus sur-

Père, de même nous marchions aussi dans une vie nouvelle ; » et cette vie nouvelle, c'est la vie de justice, qui renouvelle l'ame et la conduit à la vie de gloire. Amen.

CHAPITRE IX.

« Il est monté au ciel, il est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant. » Après la résurrection de Jésus-Christ, il faut croire son ascension, parce qu'il est monté au ciel le quarantième jour. C'est pour cela qu'il est dit : « Il est monté au ciel, etc... » Nous devons sur ce point noter trois choses ; à savoir, premièrement, qu'elle fut sublime, conforme à la raison et utile. Elle fut sublime, parce qu'il monta au ciel. On le prouve de trois manières. Premièrement, il monta au-dessus de tous les cieux corporels. L'Apôtre, Epître aux Ephésiens, ch. IV, dit : « Il est monté au-dessus de tous les cieux. » Jésus-Christ fut le premier qui le fit, car auparavant le corps terrestre n'avoit habité que la terre, de telle sorte qu'Adam lui-même avoit habité le paradis terrestre. Il monta secondement au-dessus de tous les cieux spirituels, à savoir, de ceux qui le sont par nature. L'Apôtre dit dans son Epître aux Ephésiens, ch. I : « Le faisant asseoir à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les principautés, de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les dominations et de tous les noms qui peuvent être nommés non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans celui qui est à venir. Il a mis toutes choses sous ses pieds. »

Il est troisièmement monté jusqu'au trône de Dieu le Père. Daniel dit, ch. VIII : « Voici qu'avec les nues venoit comme le Fils de l'homme, et il est parvenu jusqu'à l'ancien des jours. » Saint Marc, dans son dernier chapitre, dit : « Et le Seigneur Jésus s'entretint avec eux, et il fut enlevé dans les cieux, et il est assis à la droite de Dieu. »

---

rexit à mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. » Et hæc nova vita est vita justitiæ, quæ innovat animam et perducit ad vitam gloriæ. Amen.

CAPUT IX.

« Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. » Post Christi resurrectionem oportet credere ejus ascensionem, quia in cœlum ascendit die quadragesima. Et ideo dicit : Ascendit, etc. Circa quod debes notare tria. Primo scilicet quod fuit sublimis, rationalis, et utilis. Sublimis quidem fuit, quia ascendit ad cœlos. Et hoc tripliciter exponitur. Primo, super omnes cœlos corporeos. Apostolus *Ephes.*, IV : « Ascendit super omnes cœlos. » Et hoc primo incœpit in Christo : nam antea corpus terrenum non erat nisi in terra, in tantum ut etiam Adam fuerit in paradiso terrestri. Secundo, ascendit super omnes cœlos spirituales, scilicet natura spirituales. *Ephes.*, I : « Constituens, Jesum, ad dexteram suam in cœlestibus super omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc sæculo, sd etiam in futuro, et omnia subjecit sub pedibus ejus. » Tertio, ascendit usque ad sedem Patris. *Daniel.*, VII : « Ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit. » Et *Marc.*, ult. : « Et Dominus quidem Jesus postquam locutus est eis, assumptus est in cœlum et sedet à dexteris Dei. » Non autem accipitur in

On entend ce mot la droite de Dieu d'une manière métaphorique et non corporellement; car on entend par ce mot, s'asseoir à la droite de Dieu, en tant qu'il est Dieu, lui être égal; en tant qu'il est homme, il est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire, dans le bonheur le plus parfait. Le diable eut ce désir, comme nous le dit Isaïe, ch. XIV : « Je monterai dans le ciel, j'élèverai mon trône au-dessus des astres de Dieu, je m'assiérai sur la montagne du testament, sur les côtés de l'aquilon; je monterai par-dessus les hauteurs des nuages, et je serai semblable au Très-Haut. » Mais le Christ seul y est parvenu, et c'est pour cela qu'il est dit: « Qui est monté au ciel, qui est assis à la droite du Père. » Il est écrit, Psaume CIX : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, asseyez-vous à ma droite. »

L'ascension de Jésus-Christ, secondement, fut conforme à la raison, parce qu'il est monté aux cieux, et cela pour trois raisons. Il est naturel, en effet, que chaque être, quel qu'il soit, retourne d'où il vient. Mais le principe de l'origine du Christ, c'est Dieu qui est au-dessus de tous les êtres. Il est écrit dans saint Jean, ch. XVI : « J'ai quitté mon Père et je suis venu dans le monde, je quitte de nouveau le monde et je vais à mon Père ; » il dit encore par la bouche du même évangéliste, « personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. » Bien que les saints montent au ciel, ils ne le font cependant pas comme le Christ, parce qu'il y est monté par sa propre puissance, et que les saints n'y montent qu'attirés par lui. Il est écrit au livre des Cantiques, ch. I : « Attirez-moi après vous. » On peut encore dire que le Christ seul est monté au ciel, parce que les saints n'y montent qu'en tant qu'ils sont ses membres, lui, il est le chef de l'Eglise. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XX : « Partout où sera le corps, là s'assembleront les aigles. »

Deo dextera corporaliter, sed metaphorice; quia in quantum Deus dicitur sedere ad dexteram Patris, id est, ad æqualitatem Patris; in quantum homo sedet ad dexteram Patris, id est, in potioribus bonis. Hoc autem affectavit diabolus. *Is.*, XIV : « In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum. Sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo; » sed non pervenit nisi Christus, ideo dicitur : « Ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris. » *Psalm.* CIX : « Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis. » Secundo, Christi ascensio fuit rationalis, quia ad cœlos, et hoc propter tria. Primo, quia cœlum debebatur Christo ex sua natura. Naturale enim est ut unumquodque revertatur unde trahit originem. Principium autem originis Christi est à Deo, qui est super omnia. *Joan.*, XVI : « Exivi à Patre, et veni in mundum, iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. » *Joan.*, III : « Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo Filius hominis qui est in cœlo. » Et licet sancti in cœlum ascendant, non tamen sicut Christus, quia Christus sua virtute, sancti vero attracti à Christo. *Cant.*, I : « Trahe me post te. » Vel potest dici, quia nemo ascendit in cœlum nisi Christus, quia sancti non ascendunt nisi in quantum sunt membra Christi, qui est caput Ecclesiæ. *Matth.*, XXIV : « Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ. » Secundo, debebatur Christo cœlum ex sua victoria. Nam Chris-

Le ciel, en second lieu, étoit dû à Jésus-Christ à cause de sa victoire. Il a été envoyé, en effet, pour combattre le diable, et il l'a vaincu, et il a mérité d'être exalté par-dessus tous les êtres. Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. III : « J'ai vaincu, et je me suis assis à la droite de mon Père sur son trône. »

Il l'avoit mérité, troisièmement, par son humilité. Il n'y a pas en effet d'humilité égale à celle de Jésus-Christ, qui, étant Dieu, a voulu se faire homme, qui, étant maître, a consenti à prendre la forme d'esclave ; « et il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, » ainsi qu'il est dit dans l'Epître aux Philippiens, ch. II. Il est descendu jusqu'aux enfers, et c'est pourquoi il a été exalté jusqu'au ciel, élevé jusqu'au trône de Dieu. L'humilité conduit en effet à l'élévation. Il est dit dans saint Luc, ch. XIV : « Celui qui s'humilie sera exalté. » Saint Paul dit, Epître aux Ephésiens, ch. IV : « Celui qui est descendu, est le même qui s'est élevé au-dessus de tous les cieux. »

Troisièmement, l'ascension de Jésus-Christ a été utile, et cela, à trois fins. Premièrement, elle a servi à conduire les hommes au ciel ; il est en effet monté au ciel pour nous y faire monter après lui, comme il est ressuscité pour nous faire ressusciter; de même, il est monté au ciel pour nous y conduire. Nous ne savions pas le chemin, il nous l'a montré lui-même. Michée dit, ch. II : « Il est monté, ouvrant le chemin devant eux. » Il y est aussi monté pour nous assurer la possession du royaume céleste; il est écrit dans saint Jean, ch. XIV : « Je vais vous préparer une demeure. » Secondement, pour nous procurer la sécurité ; c'est en effet pour prier pour nous qu'il est monté au ciel. L'Apôtre dit, Epître aux Hébreux, ch. VII : « S'approchant lui-même de Dieu, vivant toujours afin de prier pour nous. » Saint Jean dit, ch. II, Ire Ep. : « Nous avons un avocat auprès du Père, qui est Jésus-Christ. » Troisièmement, elle sert à nous attirer à lui. Saint Matthieu dit, ch. VI : « Où est votre trésor, là est votre cœur. » Elle

---

tus est in mundum missus ad pugnandum contra diabolum, et vicit eum, et ideo meruit exaltari super omnia. *Apoc.*, III : « Ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus. » Tertio, ex sui humilitate. Nulla enim humilitas est ita magna sicut humilitas Christi, qui cum esset Deus, voluit fieri homo, et cum esset Dominus, voluit formam servi accipere, « factus obediens usque ad mortem, » ut dicitur *Philipp.*, II. « Et descendit usque ad infernum, et ideo meruit exaltari usque ad cœlum ad sedem Dei ; » nam humilitas via est ad exaltationem, *Luc*, XIV. « Qui se humiliat, exaltabitur. » *Ephes.*, IV : « Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cœlos. » Tertio Christi ascensio fuit utilis; et hoc quantum ad tria. Primo, quantum ad ductum, nam ad hoc ascendit ut nos duceret, sicut resurrexit ut nos resurgere faceret, ita ascendit ut nos duceret. Nos enim nesciebamus viam, sed ipse ostendit, *Mich.*, II. « Ascendit, iter pandens ante eos. » Et ut nos securos redderet de possessione regni cœlestis, *Joan.*, XIV : « Vado parare vobis locum. » Secundo, quantum ad securitatem : ad hoc enim ascendit ut interpellaret pro nobis. *Hebr.*, VII : « Accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. » I. *Joan.*, II : « Advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum. » Tertio, ut ad se corda nostra traheret. *Matth.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor

nous sert aussi à nous faire mépriser les biens de la terre. L'Apôtre dit, Epître aux Colossiens, ch. III : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est dans le ciel, où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu ; n'ayez de goût que pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre. »

CHAPITRE X.

« D'où il viendra juger les vivants et les morts. » Il est de la fonction du roi et du maître de juger. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XX : « Le roi qui est assis sur le siége du jugement, dissipe de son regard tout ce qui est mal. » Par cela donc que le Christ est monté au ciel, qu'il est assis à la droite de Dieu, comme Seigneur de toutes choses, il est évident que le jugement lui appartient. C'est pourquoi nous confessons dans la règle de la foi catholique, qu'il doit venir juger les vivants et les morts, les anges même l'ont dit.

Il est écrit aux Actes, ch. I : « Ce Jésus qui a été enlevé du milieu de vous dans les cieux, viendra comme vous l'avez vu allant au ciel. » Il nous faut observer trois choses relativement à ce jugement. Premièrement, la forme du jugement ; secondement, que nous devons le craindre ; troisièmement, de quelle manière il faut nous y préparer. Trois choses concourent à la forme de ce jugement, à savoir, quel est le juge? qui sont ceux qui doivent être jugés et quelles sont les choses sur lesquelles portera le jugement.

Jésus-Christ est le juge, Actes des Apôtres, ch. X : « C'est lui qui a été constitué de Dieu juge des vivants et des morts ; » soit que, par morts, nous entendions les pécheurs, et par vivants, les hommes vertueux, ou que, par vivants, nous entendions à la lettre ceux qui vivront alors, ou que, par morts, nous entendions tous ceux qui seront morts. Mais il n'est pas seulement juge comme Dieu, il l'est encore en

---

tuum ; » ut contemnamus temporalia. Apostolus, *Coloss.*, III : « Si consurrexistis cum Christo, quæ sursum sunt, quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens : quæ sursum sunt, sapite, non quæ super terram. »

CAPUT X.

« Inde venturus est judicare vivos et mortuos. » Ad officium regis et Domini spectat judicare, *Prov.*, XX. « Rex qui sedet in solio judicii dissipat omne malum intuitu suo. » Quia ergo Christus ascendit in cœlum, et sedet ad dexteram Dei, sicut dominus omnium, manifestum est, quod spectat ad eum judicium. Et ideo in regula catholicæ fidei confitemur, quod venturus est judicare vivos et mortuos; hoc etiam dixerunt angeli, *Act.*, I : « Hic Jesus, qui assumptus est à vobis in cœlum, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum. » Sunt autem tria consideranda de hoc judicio. Primum est forma judicii ; secundum est, quod judicium hoc est timendum ; tertium est, qualiter præparemus nos ad hoc judicium. Quo ad formam judicii tria concurrunt, scilicet quis sit judex, qui judicandi, et de quibus sit. Christus autem est judex. *Act.*, X : « Ipse est qui constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum, » sive accipiamus per mortuos peccatores, et per vivos recte viventes; sive per vivos ad litteram illos qui tunc vivent, et per mortuos omnes qui mortui sunt. Est autem judex non solum in quantum Deus est, sed etiam in quan-

tant qu'homme, et cela pour trois raisons. La première, c'est parce qu'il est nécessaire que ceux qui doivent être jugés voient leur juge. Mais la divinité possède tant de charmes, que personne ne peut la voir sans bonheur ; et c'est pourquoi aucun damné ne peut la voir, parce qu'alors il éprouveroit de la joie. C'est pour cela qu'il est nécessaire qu'il apparoisse sous la forme de l'homme, pour que tous puissent le voir. Saint Jean dit, ch. V : « Il lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme. » Secondement, parce que comme homme il a mérité cet office. Lui-même en effet, en tant qu'homme, il a été injustement jugé, et c'est ce pourquoi Dieu l'a constitué juge du monde entier. Job dit, ch. XXXVI : « Votre cause a été jugée comme celle d'un impie, vous recevrez la cause et le jugement. » Troisièmement, afin que tous les hommes, s'ils sont jugés par un homme, cessent de se désespérer. Si, en effet, Dieu seul jugeoit, les hommes effrayés désespéreroient. Saint Luc dit, ch. II : « Ils verront le Fils de l'homme venant dans la nue. »

Tous les hommes qui ont existé, qui existent, et qui existeront, sont ceux qui doivent être jugés. L'Apôtre dit, seconde Epître aux Corinthiens, ch. V : « Il faut que nous soyons tous présentés au tribunal du Christ, afin que chacun rapporte les actions faites avec la vie du corps, soit qu'il ait fait le bien, soit qu'il ait fait le mal. » Mais comme le dit saint Grégoire, il est quatre espèces de personnes qui doivent être jugées. Ceux en effet qui doivent être jugés, sont bons ou mauvais. Mais parmi les méchants, il en est qui seront condamnés sans être jugés, tels sont les infidèles, dont les actions ne seront pas discutées, parce que « celui qui ne croit pas est déjà jugé, » ainsi que le dit saint Jean, ch. III. Il en est aussi quelques-uns qui seront condamnés et ils seront jugés, tels sont les fidèles qui sont morts avec quelque péché mortel. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. VI : « La mort est

---

tum homo ; et hoc propter tria. Primo, quia necessarium est ut judicandi judicem videant. Divinitas autem est ita delectabilis, quod nullus potest sine gaudio eam videre ; et ideo nullus damnatus poterit eam videre, quia tunc gauderet. Et ideo necesse est ut appareat in forma hominis, ut ab omnibus videatur. *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. » Secundo, quia ipse meruit hoc officium secundum quod homo. Ipse enim secundum quod homo fuit injuste judicatus, et ex hoc Deus fecit eum judicem totius mundi. *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est, causam judiciumque recipies. » Tertio, ut cesset desperatio ab omnibus, si ab homine judicantur. Si enim solus Deus judicaret, homines territi desperarent. *Luc.*, II : « Videbunt Filium hominis venientem in nube. » Judicandi vero sunt omnes qui sunt, fuerunt, et erunt. Apostolus II. *Cor.*, V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum, sive malum. » Est autem sicut dicit Gregorius, quadruplex differentia inter judicandos. Aut enim judicandi sunt boni, aut mali. Malorum autem quidam condemnabuntur, sed non judicabuntur, sicut infideles, quorum facta non discutientur, quia « qui non credit, jam judicatus est, » ut dicitur *Joan.*, III : « Quidam vero condemnabuntur et judicabuntur, sicut fideles qui decesserunt cum peccato mortali. » Apostolus *Rom.*, VI :

la triste rémunération du péché. » Ce ne sera pas de fait la foi qu'ils eurent qui les exclura du jugement. Il en est aussi parmi les bons qui seront sauvés, et ne seront pas jugés, à savoir, les pauvres d'esprit à cause de Dieu; bien plus ils jugeront les autres. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XIX : « Pour vous qui m'avez suivi dans la régénération, lorsque le Fils de Dieu sera assis sur le trône de sa gloire, vous vous assiérez aussi vous, sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël; » ce qui ne s'entend pas seulement des disciples, mais aussi de tous les pauvres; autrement Paul, qui de tous a le plus travaillé, n'en seroit pas; et c'est pourquoi il faut l'entendre de même de tous ceux qui suivirent les Apôtres, et des hommes apostoliques. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, I. Cor., ch. VI : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? » Isaïe dit, ch. II : « Le Seigneur viendra pour le jugement avec les anciens du peuple. » Mais il en est qui seront sauvés et qui seront jugés; à savoir, ceux qui meurent dans la justice. Bien qu'en effet ils soient morts dans la justice, cependant, au milieu des occupations temporelles, ils ont fait quelques fautes; et c'est pour cela qu'ils seront jugés, mais ils seront sauvés. Ils seront jugés sur toutes leurs actions bonnes ou mauvaises. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. XII : « Parcourez les voies de votre cœur, et sachez que Dieu vous traduira à son tribunal pour elles toutes; » il y est encore dit, ch. XII : « Tout ce qui a été fait, soit bon, soit mauvais, Dieu le jugera à cause de tout péché. » Il demandera compte même des paroles oiseuses. Il est dit dans saint Matthieu, ch. XII : « Les hommes rendront compte au jugement de Dieu même de toute parole oiseuse. » Des pensées. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. I : « Il demandera compte même des pensées de l'impie. » Ainsi nous est manifesté la forme du jugement.

Quatre choses doivent nous porter à craindre ce jugement. La pre-

« Stipendia peccati mors, » non enim excludentur à judicio propter fidem quam habuerunt. Bonorum etiam quidam salvabuntur, et non judicabuntur pauperes scilicet spiritu, propter Deum; quinimo alios judicabunt, *Matth.*, XIX : « Vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede majestatis suæ, sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel; » quod quidem non solum intelligitur de discipulis, sed etiam de omnibus pauperibus, alias Paulus qui plus aliis laboravit, non esset de numero illorum, et ideo intelligendum est etiam de omnibus sequentibus Apostolis, et de Apostolicis viris. Ideo Apostolus I. *Cor.*, VI : « An nescitis, quoniam angelos judicabimus? » *Is.*, III : « Dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui, et principibus ejus? » Quidam autem salvabuntur et judicabuntur, scilicet morientes in justitia. Licet enim in justitia decesserit, in occupatione tamen temporalium in aliquo lapsi sunt, et ideo judicabuntur, sed salvabuntur. Judicabuntur autem de omnibus factis bonis et malis. *Eccl.*, XI : « Ambula in viis cordis tui, et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in judicium. » *Eccl.*, XII : « Cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum sit. » De verbis etiam otiosis. *Matth.*, XII : « Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii. » De cogitationibus, *Sap.*, I : « In cogitationibus impii interrogatio erit; » et sic patet forma judicii. Est autem judicium illud timendum propter quatuor. Primo, propter judicis sapientiam. Scit enim omnia et cogitationes, et locutiones,

mière, c'est la sagesse du juge, il sait tout, les pensées, les paroles, les actions ;] parce que, comme dit l'Apôtre, « tout est à nu et à découvert devant ses yeux. » Il est écrit au livre des Proverbes : « Toute voie est visible à ses yeux. » Il sait de même nos paroles. Il est dit au livre de la Sagesse, ch. I · « Parce que l'oreille de ce Dieu jaloux entend tout. » Il sait aussi les pensées ; Jérémie dit, ch. XVII : « Le cœur de l'homme est mauvais et insondable ; qui est celui qui le connoît ? Je suis le Seigneur sondant les cœurs, interrogeant les reins, qui donne à chacun suivant sa voie, et le fruit de ses pensées les plus intimes. » Là, il y aura des témoins infaillibles, ce seront les consciences des hommes. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. II : « Comme la conscience en rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou les défendent au jour où Dieu juge tout ce qui est caché dans le cœur des hommes. »

La seconde, c'est la puissance du juge, qui par lui-même peut tout. Isaïe dit, ch. XL : « Voici que le Seigneur viendra dans sa force. » Il est de même tout-puissant dans les autres, parce que toute créature sera avec lui. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. V : « L'univers entier combattra avec lui les insensés ; » ce qui faisoit dire à Job, ch. X : « Il n'y a personne qui puisse se soustraire à votre main, » et Psaume CXXXVIII : « Si je monte au ciel, je vous y trouve, si je descends aux enfers, vous y êtes aussi. »

La troisième, c'est la justice inflexible du jugement. Maintenant est le temps de la miséricorde, mais alors sera celui de la justice ; c'est pourquoi le temps présent nous appartient ; mais alors, il sera le domaine de Dieu seul. Il est écrit, Psaume LXXIV : « Lorsque mon temps sera venu je jugerai les justices ; » et dans le livre des Proverbes, ch. VI : « Au jour de la vengeance le zèle et la fureur du mari seront sans pitié, il n'acquiescera à la prière de personne, et il ne recevra

---

et operationes : « quoniam omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, » ut dicitur *Hebr.*, IV. *Prov.*, XVI : « Omnes viæ hominum patent oculis ejus. » Ipse etiam scit verba nostra. *Sap.*, I : « Auris zeli audit omnia. » Item, cogitationes nostras. *Hier.*, XVII : « Pravum est cor hominis, et inscrutabile ; quis cognoscet illud ? Ego Dominus scrutans corda, et probans renes, qui do unicuique juxta viam suam, et juxta fructum adinventionum suarum. » Ibi erunt testes infallibiles scilicet propriæ hominum conscientiæ. Apostolus, *Rom.*, II : « Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium in die cum judicabit Deus occulta hominum. » Secundo, propter judicis potentiam, quia omnipotens est in se. *Is.*, XL : « Ecce Dominus Deus in fortitudine veniet. » Item, omnipotens est in aliis, quia omnis creatura erit cum eo. *Sap.*, V : « Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos ; » et ideo dicebat *Job*, X : « Cum sit nemo qui de manu tua possit eruere ; » *Psalm.* CXXXVIII : « Si ascendero in cœlum, tu illic es ; si descendero in infernum, ades. » Tertio, propter operis inflexibilem justitiam. Nunc enim est tempus misericordiæ, sed tempus futurum erit solum tempus justitiæ ; et ideo nunc est tempus nostrum, sed tunc erit solum tempus Dei. *Psalm.* LXXIV : « Cum accepero tempus, ego justitias judicabo. » *Prov.*, VI : « Zelus et furor viri non parcet in die vindictæ, nec acquiescet cujusquam precibus, nec susci-

pas pour la satisfaction, les présents qu'on pourra lui faire. »

La quatrième, c'est la colère du juge. Il apparoîtra tout autre aux justes, il leur sera doux et aimable. Isaïe dit, ch. XXXIII : « Ils verront le roi dans sa splendeur. » Pour les méchants, il leur paroîtra cruel, irrité, au point qu'ils diront aux montagnes, tombez sur nous, dérobez-nous à la colère de l'agneau ; » ainsi qu'il est dit dans l'Apocalypse, ch. VI. Mais cette colère ne dit pas qu'il y ait en Dieu de mouvement de l'esprit, elle nous apprend seulement l'effet de la colère qui est le châtiment infligé aux pécheurs, et ce châtiment est éternel. Origène dit que « les voies du pécheur seront étroites au jour du jugement. » De plus le juge sera irrité, etc... Quatre remèdes s'offrent à nous contre cette crainte. Le premier, ce sont les bonnes œuvres. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. XIII : « Voulez-vous ne pas craindre la justice divine ? faites le bien et vous en recevrez des louanges. »

Le second, c'est l'accusation et la pénitence des péchés commis ; elle doit avoir trois conditions, savoir, la douleur dans la pensée, la confusion dans la confession et la rigueur dans la satisfaction, lesquelles expient le châtiment éternel. Le troisième, c'est l'aumône qui purifie tout. Saint Luc dit, ch. XVI : « Faites-vous des amis des trésors de l'iniquité, afin que quand vous serez morts, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels. » Le quatrième, c'est la charité, à savoir, l'amour de Dieu et du prochain, « laquelle charité couvre la multitude des péchés, » ainsi que le disent saint Pierre, I. Ep. ch. IV, et l'auteur des Proverbes, ch. X, etc...

CHAPITRE XI.

« Je crois au Saint-Esprit. » Comme il a été dit, le Verbe est le Fils de Dieu, ainsi que le verbe de l'homme est la conception de l'intellect. Mais quelquefois l'homme a un verbe mort, savoir, quand il pense

---

piet pro redemptione dona plurima. » Quarto, propter judicis iram. Aliter enim apparebit justis, quia dulcis et delectabilis. *Is.*, XXXIII : « Regem in decore videbunt aliter malis, » quia iratus et crudelis, in tantum ut dicant montibus : « Cadite super nos, et abscondite nos ab ira agni, » ut dicitur *Apoc.*, VI. Hæc autem ira non dicit in Deo commotionem animi, sed effectum iræ, pœnam scilicet peccatoribus inflictam, scilicet æternalem. Origenes : « Quam angustæ erunt peccatoribus viæ in judicio. » De super erit judex iratus, etc. Contra autem hunc timorem debemus quatuor habere remedia. Primum est bona operatio. Apostolus, *Rom.*, XIII : « Vis non timere potestatem ? Bonum fac, et habebis laudem ex illa. » Secundum est confessio et pœnitentia de commissis, in qua tria debent esse, scilicet dolor in cogitatione, pudor in confessione, et acerbitas in satisfactione, quæ quidem expiant pœnam æternam. Tertium est eleemosyna, quæ omnia mundat. *Luc*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. » Quantum est charitas, scilicet amor Dei et proximi, « quæ quidem charitas operit multitudinem peccatorum, » ut dicitur I. *Petr.*, IV, et *Prov.*, X.

CAPUT XI.

« Credo in Spiritum sanctum. » Sicut dictum est, Verbum Dei est Filius Dei, sicut verbum hominis est conceptio intellectus. Sed quandoque homo habet verbum

ce qu'il doit faire, mais cependant il n'a pas présentement la volonté d'agir; comme quand l'homme croit et n'opère pas, on dit de sa foi qu'elle est morte. Saint Jacq. ch. II : « Pour le Verbe de Dieu, il est vivant. » Saint Paul dit, Epître aux Hébreux, ch. IV : « Le Verbe de Dieu est vivant. » C'est pourquoi il est nécessaire que Dieu ait avec lui la volonté et l'amour; d'où saint Augustin dit, dans son livre de la Trinité, « le Verbe que nous avons pour but de montrer, est connoissance. » Mais comme le Verbe de Dieu est son Fils, de même l'amour de Dieu est l'Esprit saint. Il arrive de là que l'homme, quand il aime Dieu, a le Saint-Esprit. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. V : « La charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous est donné. » Il y eut toutefois quelques hommes qui, pensant mal du Saint-Esprit, assurèrent qu'il étoit le ministre de Dieu. Pour détruire ces erreurs, les saints Pères ajoutèrent dans un autre symbole que celui des Apôtres, cinq paroles sur le Saint-Esprit. La première est que, quoiqu'il y ait d'autres esprits à savoir, les anges, ils sont cependant les ministres de Dieu, d'après ce que dit l'Apôtre dans l'Epître aux Hébreux, ch. II : « Tous les esprits sont messagers, mais l'Esprit saint est Seigneur. » Saint Jean dit, ch. IV : « L'Esprit est Dieu ; » et l'Apôtre dans sa lettre aux Corinthiens, II. ch. III : « Mais le Seigneur est Esprit. » C'est ce qui fait que « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté, » ainsi qu'il est dit dans la deuxième lettre aux Corinthiens, ch. III. Ce qui le prouve, c'est qu'il fait aimer Dieu et qu'il détruit l'amour du monde ; et c'est pour cela qu'il est dit : « Je crois au Saint-Esprit. »

La seconde nous apprend qu'il est la vie de l'ame, qu'il l'unit à Dieu, puisqu'en Dieu lui-même est la vie de l'ame, comme en celle-ci est celle du corps. Mais l'Esprit saint unit à Dieu par l'amour, puisqu'il

---

mortuum, scilicet quando homo cogitat quæ debet facere, sed tamen voluntas faciendi non adest ei, sicut quando homo credit et non operatur, fides ejus dicitur mortua, ut dicitur *Jac.*, II : « Verbum autem Dei est vivum. » *Heb.*, IV : « Vivus est sermo Dei. » Et ideo necesse est, quod Deus habeat secum voluntatem et amorem : unde Augustinus in libro *De Trin.* : « Verbum quod insinuare intendimus cum amore, notitia est. Sicut autem Verbum Dei est Filius Dei, ita amor Dei est Spiritus sanctus. » Et inde est, quod tunc homo habet Spiritum sanctum, quando diligit Deum. Apostolus, *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Fuerunt autem aliqui qui male sentientes de Spiritu sancto, dixerunt quod erat servus et minister Dei. Et ideo sancti ad removendum hos errores addiderunt quinque verba in alio symbolo de Spiritu sancto. Primum est, quod licet sint alii spiritus, scilicet angeli, sunt tamen ministri Dei, secundum illud Apostoli, *Heb.*, I : « Omnes sunt administratorii Spiritus; sed Spiritus sanctus dominus est. » *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus; » et Apostolus, II. *Cor.*, III : « Dominus autem Spiritus est; » et inde est quod « ubi est Spiritus Domini, ibi est libertas, » ut dicitur II. *Cor.*, III; cujus ratio est, quia facit diligere Deum et aufert amorem mundi; et ideo dicitur : « In Spiritum sanctum Dominum. » Secundum est, quia in hoc est vita animæ, quod conjungitur Deo, cum ipse Deus sit vita animæ, sicut anima vita corporis. Deo autem conjungit Spiritus sanctus per amorem, quia ipse est amor Dei, et ideo vivificat. *Joan.*, VI. « Spiritus

est lui-même l'amour de Dieu, ce qui fait qu'il vivifie; ce qui fait dire à saint Jean, ch. VI : « C'est l'Esprit qui vivifie, » de là, il est appelé *vivifiant*.

La troisième nous apprend qu'il est de même substance que le Père et le Fils; parce que comme le Fils est le Verbe du Père, de même l'Esprit saint est l'amour du Père et du Fils ; c'est pourquoi il procède de l'un et de l'autre ; et comme le Verbe de Dieu est de même substance que le Père, de même l'amour a une substance commune au Père et au Fils. C'est pour cela qu'il est dit : « Qui procède du Père et du Fils ; » ce qui prouve qu'il n'est pas une créature.

La quatrième nous démontre que, quant au culte qui lui est dû, il est égal au Père et au Fils. Saint Jean dit, ch. IV : « Les vrais adorateurs adoreront Dieu en Esprit et en vérité. » Il est dit dans le dernier chapitre de saint Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » C'est pourquoi il est dit : « Qui est adoré avec le Père et le Fils. »

La cinquième est celle par laquelle il est démontré qu'il est égal à Dieu, et c'est pour cela que les saints prophètes ont parlé par la bouche de Dieu. Mais il est constant que si le Saint-Esprit n'eût pas été Dieu, on ne diroit pas que les prophètes ont parlé par lui. Saint Pierre néanmoins dit, II. Ep. ch. I : « Que les saints hommes de Dieu ont parlé, inspirés par l'Esprit saint. » Isaïe dit aussi, ch. XLVIII : « Le Seigneur m'a envoyé ainsi que son Esprit. » C'est pourquoi, il est encore dit dans le symbole : « Qui a parlé par les Prophètes. »

Ces paroles détruisent deux erreurs ; à savoir, celle des Manichéens qui ont dit que l'ancien Testament n'est pas l'œuvre de Dieu ; ce qui est faux, parce que l'Esprit saint a parlé par les prophètes. Elles détruisent aussi celle de Priscille et de Montan qui enseignèrent que les prophètes n'ont pas parlé par l'Esprit saint, mais bien comme des

---

est qui vivificat ; » unde dicitur : « Et vivificantem. » Tertium est, quod Spiritus sanctus est ejusdem substantiæ cum Patre et Filio, quia sicut Filius est Verbum Patris, ita Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, et ideo procedit ab utroque ; et sicut Verbum Dei est ejusdem substantiæ cum Patre, ita et amor cum Patre et Filio. Et ideo dicitur : « Qui ex Patre Filioque procedit. » Unde et per hoc patet quod non est creatura. Quartum est, quod est æqualis Patri et Filio quantum ad cultum. *Joan.*, IV : « Veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate. » *Matth.*, ult. : « Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » et ideo dicitur : « Qui cum Patre et Filio simul adoratur. » Quintum, per quod manifestatur quod sit æqualis Deo, est quia sancti prophetæ locuti sunt à Deo. Constat autem quod si Spiritus non esset Deus, non diceretur quod prophetæ fuerint locuti ab eo. Sed Petrus dicit, II. *Petr.*, I, quod « Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. » *Isai.*, XLVIII : « Dominus Deus misit me, et Spiritus ejus ; » unde hic dicitur : « Qui locutus est per prophetas. » Per hoc autem destruuntur duo errores, error scilicet Manichæorum qui dixerunt quod Vetus Testamentum non erat à Deo, quod falsum est, quia per prophetas locutus est Spiritus sanctus. Item, error Priscillæ et Montani, qui dixerunt quod prophetæ non sunt locuti a Spiritu sancto, sed quasi amentes. Provenit autem in nobis multiplex fructus

hommes en démence. Le Saint-Esprit produit en nous une multitude de fruits.

Premièrement, il nous purifie du péché ; ce qui le prouve, c'est qu'il appartient à celui qui opère une première fois, de rétablir. Mais c'est l'Esprit saint qui a créé l'ame, puisque Dieu fait tout par lui ; Dieu en effet, en aimant sa bonté, produit tout. Il est dit au livre de la Sagesse, ch. XII : « Vous aimerez toutes les choses qui existent, etc... » Saint Denis au quatrième livre des Noms divins, dit : « L'amour divin n'a pas permis qu'il fût sans fruit. » Il faut donc que le Saint-Esprit refasse les cœurs des hommes que le péché a détruits. Il est écrit, Psaume CIII : « Envoyez votre Esprit et tout sera créé, et vous renouvellerez la face de la terre. » Il n'est pas étonnant que l'Esprit purifie, parce que l'amour remet les péchés. Il est écrit dans saint Luc, ch. VII : « Beaucoup de péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé. » L'auteur des Proverbes dit, ch. X : « La charité couvre tous les péchés. » De même, il est écrit dans la première Epître de saint Pierre, ch. IV : « La charité couvre une multitude de péchés. »

Il illumine secondement l'intellect, parce que tout ce que nous savons, c'est par l'Esprit que nous l'avons appris. Saint Jean dit, ch. XIV : « Mais le divin Paraclet que mon Père vous enverra en mon nom, vous enseignera et vous suggérera tout ce que je vous aurai dit. » Saint Jean dit encore, chap. II : « L'onction vous instruira de toutes choses. »

Troisièmement, il nous aide et nous force en quelque sorte à garder les commandements de Dieu. Personne, en effet, ne pourroit garder les commandements de Dieu, s'il ne l'aimoit pas. Saint Jean dit, chap. XIV : « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements. » Mais le Saint-Esprit fait aimer Dieu, c'est pourquoi il nous aide. Ezéchiel dit, ch. XXXVI : « Je vous donnerai un cœur nouveau,

---

à Spiritu sancto. Primo, quia purgat à peccatis, cujus ratio est, quia ejusdem est reficere, cujus est constituere. Anima autem creatur per Spiritum sanctum, quia omnia per ipsum facit Deus ; Deus enim diligendo suam bonitatem causat omnia. *Sap.*, II : « Diliges omnia quæ sunt, etc. » Dionysius in cap. IV. *de Div. Nom.* : « Divinus amor non permisit eum sine germine esse. » Oportet ergo quod corda hominum per peccatum destructa reficiantur à Spiritu sancto. *Psalm.* CIII : « Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ. » Nec mirum si Spiritus purgat, quia omnia peccata dimittuntur per amorem. *Luc.*, VII : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. » *Prov.*, X : « Universa delicta operit charitas. » Item, I. *Petr.*, IV : « Charitas operit multitudinem peccatorum. » Secundo, illuminat intellectum, quia omnia quæ scimus, à Spiritu sancto scimus. *Joan.*, XIV : « Paracletus autem Spiritus sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis. » Item, I. *Joan.*, II : « Unctio docebit vos de omnibus. » Tertio, juvat et quodammodo cogit servare mandata. Nullus enim posset servare mandata Dei, nisi amaret Deum. *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit. » Spiritus autem sanctus facit amare Deum, ideo juvat. *Ezech.*, XXXVI : « Dabo vobis cor novum, et Spiritum novum ponam in medio vestri ; et auferam cor lapideum de carne vestra,

et je placerai en vous un nouvel esprit, j'enlèverai le cœur de pierre de votre chair, et je placerai en vous mon esprit, et je ferai en sorte que vous marchiez suivant mes préceptes, que vous gardiez mes jugements, et que vos œuvres leur soient conformes. »

Quatrièmement, il confirme l'espérance de la vie éternelle, et il est comme le gage de son héritage. L'Apôtre dit, Epître aux Ephésiens, ch. I[er] : « Vous êtes marqués de l'Esprit saint de promission, parce qu'il est comme le gage de notre héritage. » Il est comme le gage de la vie éternelle; ce qui le prouve, c'est que la vie éternelle est due à l'homme en tant qu'il est rendu semblable au Fils de Dieu, et cela se fait, par cela même qu'il est semblable au Christ. Mais quelqu'un est assimilé au Christ, par cela même qu'il a l'esprit de Jésus-Christ, qui est l'Esprit saint. L'Apôtre dit dans l'Epître aux Romains, ch. VIII : « Aussi vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude pour vous conduire de nouveau par la crainte; mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants par lequel nous crions, mon Père! mon Père! et c'est cet esprit qui rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu. Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, criant : Mon Père! mon Père! »

Cinquièmement, il nous conseille dans nos doutes et nous apprend quelle est la volonté de Dieu. Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. I[er] : « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ce que l'Esprit dicte aux Eglises. » Isaïe dit aussi, chap. L : « Je l'écouterai comme un maître. »

CHAPITRE XII.

« Sainte Eglise catholique. » Comme nous voyons qu'il y a dans l'homme une ame et un corps, et cependant ses membres sont différents les uns des autres, de même l'Eglise catholique est un corps, et elle a des membres divers. L'ame qui vivifie ce corps, c'est l'Esprit

---

et dabo vobis cor carneum, et Spiritum meum ponam in medio vestri. Et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini. » Quarto, confirmat spem vitæ æternæ, quia est sicut pignus hæreditatis illius. Apostolus, *Ephes.*, I : « Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. » Est enim quasi arrha vitæ æternæ, cujus ratio est, quia ex hoc debetur vita æterna homini, in quantum efficitur Filius Dei, et hoc fit per hoc quod sit similis Christo. Assimilatur autem aliquis Christo per hoc quod habet Spiritum Christi qui est Spiritus sanctus. Apostolus, *Rom.*, VIII : « Non enim accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit Spiritui nostro, quod sumus filii Dei ; misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem : Abba Pater. » Quinto, consulit in dubiis et docet nos, quæ sit voluntas Dei. *Apocal.*, I : « Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis. » *Isai.*, L : « Audiam eum quasi magistrum. »

CAPUT XII.

« Sanctam Ecclesiam catholicam. » Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius, ita Ecclesia catholica est unum corpus, et habet diversa

saint. C'est pour cela qu'après l'article de foi qui concerne l'Esprit saint, il nous est commandé de croire la sainte Eglise catholique : d'où il est dit dans le symbole : « Sainte Eglise catholique. »

Sur ce point il nous importe de savoir que le mot Eglise signifie la même chose qu'assemblée. De là la sainte Eglise est la même chose que l'assemblée des fidèles, et chaque chrétien est comme le membre de l'Eglise elle-même, de laquelle il est dit dans le dernier chapitre de l'Ecclésiastique : « Hommes sans science, approchez-vous de moi, unissez-vous dans la demeure de la science. » Mais cette sainte Eglise a quatre notes particulières, parce qu'elle est sainte, parce qu'elle est une, parce qu'elle est catholique, c'est-à-dire universelle, parce qu'elle est forte et stable. Pour ce qui est de la première, il importe de savoir que, bien que plusieurs hérétiques aient mis au jour des hérésies diverses, cependant ils n'appartiennent pas à l'Eglise, parce qu'ils sont divisés en plusieurs parties, et que l'Eglise est une. L'auteur du livre des Cantiques dit, chap. VI : « Elle est une, ma colombe, ma bien-aimée. » Trois choses produisent l'unité de l'Eglise.

La première, c'est l'unité de foi. Tous les chrétiens, en effet, qui appartiennent au corps de l'Eglise, ont la même croyance. L'Apôtre, dans sa première Lettre aux Corinthiens, dit, ch. Ier : « Que tous apprennent la même chose, pour qu'il n'y ait pas de schisme parmi vous; » et dans celle aux Ephésiens, chap. IV : « Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême. »

La deuxième, c'est l'unité d'espérance, parce que tous ont une seule et ferme espérance de parvenir à la vie éternelle, ce qui fait dire à l'Apôtre, Epître aux Ephésiens, IV : « Soyez un corps, un esprit, comme vous êtes appelés à une même espérance. »

La troisième, c'est l'unité de charité, parce que tous sont unis dans un seul amour de Dieu et un mutuel amour d'eux-mêmes. Saint

---

membra. Anima autem quæ hoc corpus vivificat est Spiritus sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu sancto jubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam : unde additur in symbolo : « Sanctam Ecclesiam catholicam. » Circa quod sciendum est, quod Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium, et quilibet christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiæ, de qua dicitur *Eccli.*, ult. : « Appropiate ad me indocti, et congregate vos in domum disciplinæ. » Hæc autem Ecclesia sancta habet quatuor conditiones, quia est una, quia est sancta, quia est catholica, id est, universalis, et quia est fortis et firma. Quantum ad primum sciendum est, quod licet diversi hæretici diversas sectas adinvenerint, non tamen pertinent ad Ecclesiam, quia sunt divisi in partes, sed Ecclesia est una. *Cant.*, VI : « Una est columba mea, perfecta mea. » Causatur autem unitas Ecclesiæ ex tribus. Primo, ex unitate fidei. Omnes enim christiani qui sunt de corpore Ecclesiæ idem credunt. I. *Cor.*, I : « Id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; » et *Eph.*, IV : « Unus Deus, una fides, unum baptisma. » Secundo, ex unitate spei, quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam æternam; et ideo dicit Apostolus, *Eph.*, IV : « Unum corpus, unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestræ. » Tertio, ex unitate charitatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo. *Joan.*,

Jean dit, ch. XVII : « La charité que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée, afin qu'ils ne soient qu'un comme nous ne faisons qu'un. » Mais le moyen de prouver que cet amour est véritable, c'est que les divers membres soient pleins de sollicitude les uns pour les autres, et que réciproquement ils se compatissent. L'Apôtre dit, Epître aux Ephésiens, chap. IV : « Par la charité, croissons en toutes choses en Jésus-Christ qui est notre chef et notre tête; et c'est de lui que tout le corps, dont les parties sont jointes et unies ensemble avec une si juste proportion, reçoit par tous les vaisseaux et toutes les liaisons qui portent l'esprit et la vie, l'accroissement qu'il lui communique par l'efficace de son influence, selon la mesure qui est propre à chacun des membres, afin qu'il se forme ainsi et s'édifie par la charité; » parce que chacun doit venir en aide à son prochain au moyen de la grace que Dieu lui a conférée; ce qui fait que tous, sans exception, doivent tenir à n'être ni chassés, ni rejetés du sein de cette Eglise qui est une, et dans laquelle seront sauvés tous les hommes; de même que personne ne put être sauvé hors de l'arche de Noé. Il importe de savoir sur la seconde note, qu'il existe aussi une autre assemblée, mais c'est celle des méchants. Il est écrit, Psaume XXV : « J'ai haï l'assemblée des méchants, etc... » Car cette assemblée est mauvaise, mais celle de Jésus-Christ est sainte. L'Apôtre dit, I. Cor., chap. III : « Le temple de Dieu est saint, et vous êtes ce temple. » C'est pourquoi l'Eglise est dite sainte. Mais trois choses sanctifient les fidèles qui font partie de cette assemblée. Premièrement, parce que comme quand l'Eglise est consacrée, elle est lavée matériellement, de même les fidèles sont lavés dans le sang de Jésus-Christ. Il est écrit au livre de l'Apocalypse, chap. Ier : « Il nous a aimés et il nous a purifiés de nos péchés dans son sang. » L'Apôtre dit, Ep. aux Hébreux, ch. XIII : « Jésus pour sanctifier le peuple par son sang. »

Secondement par l'onction, parce que, comme l'Eglise est ointe,

---

XVII : « Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. » Manifestatur autem hujusmodi amor si verus est, quando membra pro se invicem sunt sollicita, et quando invicem compatiuntur. *Eph.*, IV : « In charitate crescamus in illo per omnia, quia est caput Christus, ex quo totum corpus connexum et compactum per omnem juncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit in ædificationem sui in charitate, » quia quilibet de gratia sibi collata à Deo debet proximo servire : unde nullus debet contemnere, nec pati ab ista Ecclesia abjici et expelli, quia non est nisi una Ecclesia, in qua homines salventur, sicut extra arcam Noe nullus salvari potuit. Circa secundum sciendum, quod est etiam alia congregatio, sed malignantium. *Psalm.* XXV : « Odivi Ecclesiam malignantium, » et cæt. Sed hæc est mala, Ecclesia vero Christi est sancta. Apostolus, I. *Cor.*, III : « Templum Dei sanctum est, quod estis vos; » unde dicitur : « Sanctam Ecclesiam. » Sanctificantur autem fideles hujus congregationis ex tribus. Primo enim quia sicut Ecclesia cum consecratur, materialiter lavatur, ita et fideles loti sunt sanguine Christi. *Apoc.*, I : « Dilexit nos et lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo. » *Hebr.*, XIII : « Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum. » Secundo, ex

de même les fidèles sont oints d'une onction spirituelle pour être sanctifiés, autrement ils ne seroient pas chrétiens. Christ, en effet, ne signifie autre chose que *oint*. Mais cette onction est la grace du Saint-Esprit. Il est écrit dans la deuxième Epître aux Corinthiens, ch. I[er] : « Celui qui nous a oints est Dieu. » Il est encore écrit, I. Cor., ch. VI : « Vous êtes sanctifiés dans le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Troisièmement par l'inhabitation de la sainte Trinité : partout, en effet, où habite Dieu, c'est un lieu saint. De là il est dit dans la Genèse, ch. XXVIII : « Ce lieu est véritablement saint; » et Psaume XXIX : « Il convient que votre maison soit sainte, Seigneur. »

Quatrièmement par l'invocation de Dieu; Jérémie dit, ch. IV : « Mais vous, Seigneur, vous êtes en nous, et votre nom est invoqué sur nous. » Il nous faut donc prendre garde, après une telle sanctification, de ne pas souiller notre ame, qui est le temple de Dieu, par le péché. L'Apôtre dit, I[re] Ep. aux Corinthiens, ch. III : « Si quelqu'un viole le temple de Dieu, Dieu le perdra. »

Il nous importe de savoir sur la troisième note, que l'Eglise est catholique, c'est-à-dire universelle; qu'elle l'est premièrement quant au lieu, car elle est répandue dans le monde entier; ceci est contre les Donatistes. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. I[er] : « Votre foi est annoncée dans l'univers entier. » Saint Marc dit dans son dernier chapitre : « Allez dans le monde entier, prêchez l'Evangile à toute créature. » C'est ce qui fait que Dieu, qui autrefois n'étoit connu que dans la Judée seulement, l'est aujourd'hui dans l'univers entier. Mais cette Eglise est composée de trois parties; l'une est sur la terre, l'autre au ciel, la troisième dans le purgatoire.

Elle est secondement universelle quant à la condition des hommes, parce qu'aucun n'est rejeté, ni le maître, ni le serviteur, ni l'homme,

---

inunctione, quia sicut Ecclesia inungitur, sic et fideles spirituali inunctione unguntur ut sanctificentur, alias non essent christiani. Christus enim idem est quod unctus. Hæc autem unctio est gratia Spiritus sancti. II. *Cor.*, I : « Qui unxit nos Deus. » Apostolus, I. *Cor.*, VI : « Sanctificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi. » Tertio, ex inhabitatione Trinitatis; nam ubicumque Deus inhabitat, locus ille sanctus est : unde *Gen.*, XXVIII : « Vere locus iste sanctus est ; » et *Psalm.* XXIX : « Domum tuam decet sanctitudo Domine. » Quarto, propter invocationem Dei. *Hier.*, IV : « Tu autem in nobis es, Domine, et nomen tuum invocatum est super nos. » Cavendum est ergo, ne post talem sanctificationem polluamus animam nostram, quæ templum Dei est, per peccatum. Apostolus, I. *Cor.*, III : « Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. » Circa tertium sciendum est, quod Ecclesia est catholica, id est universalis, primo, quantum ad locum, quia est per totum mundum, contra Donatistas, *Rom.*, I : « Fides vestra annuntiatur in universo mundo ; » *Marc.*, ult. : « Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ; » unde antiquitus Deus erat notus tantum in Judæa, nunc autem per totum mundum. Habet autem hæc Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in cœlo, tertia est in purgatorio. Secundo, est universalis, quantum ad conditionem hominum, quia nullus abjicitur, nec dominus, nec servus, nec masculus, nec fœ-

ni la femme. Saint Paul dit, Epître aux Galates, chap. III : « Il n'y a ni homme, ni femme. »

Elle est universelle troisièmement quant au temps. Il en est, en effet, qui ont dit qu'elle ne devoit durer qu'un temps; mais cette assertion est fausse, parce que cette Eglise a commencé avec Abel, et elle durera jusqu'à la fin des siècles. Il est dit dans le dernier chapitre de saint Matthieu : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles; » mais après la consommation des siècles, elle subsistera dans le ciel.

Pour ce qui est de la quatrième note, il est nécessaire de savoir que l'Eglise est stable. On dit d'une maison qu'elle est solide, premièrement, si elle a un bon fondement. L'Eglise a pour principal fondement Jésus-Christ. L'Apôtre dit, I. Cor., III : « Personne ne peut établir d'autre fondement que celui qui a été établi, qui est Jésus-Christ. » Elle a pour second fondement les Apôtres et leur doctrine, et c'est ce qui la rend stable. Il est dit pour cela dans l'Apocalypse, ch. XXI : « Que la cité avoit douze fondements, sur lesquels étoient écrits les noms des douze Apôtres; » c'est pour cela qu'elle est appelée apostolique. C'est encore pour la même raison qu'afin de signifier la stabilité de cette Eglise, le bienheureux Pierre est appelé le chef ou sommet.

Ce qui, secondement, prouve la solidité d'une maison, c'est si, quoique ébranlée, elle ne peut être renversée. Mais l'Eglise n'a jamais pu être détruite par les persécuteurs; bien plus, durant les persécutions, elle s'est accrue davantage, et ceux qui la persécutoient, et ceux qu'elle poursuivoit elle-même succomboient. Saint Matthieu dit, ch. XXI : « Celui qui sera tombé sur cette pierre sera brisé, et celui sur lequel elle tombera, elle l'écrasera. » Elle ne l'a pas été par les erreurs; bien plus, à mesure que celles-ci survinrent, la vérité s'est manifestée plus clairement. L'Apôtre dit, Epître à Timo-

---

mina. *Gal.*, III : « Non est masculus, neque fœmina. » Tertio, est universalis quantum ad tempus; nam aliqui dixerunt quod Ecclesia debet durare usque ad certum tempus. Sed hoc est falsum, quia hæc Ecclesia incœpit à tempore Abel, et durabit usque ad finem sæculi. *Matth.*, ult. : « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi; » sed post consummationem sæculi remanebit in cœlo. Circa quartum sciendum est, quod Ecclesia Dei est firma. Domus autem dicitur firma, primo si habet bona fundamenta. Fundamentum autem Ecclesiæ principale est Christus. Apostolus, I. *Cor.*, III : « Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus. » Secundarium vero fundamentum sunt Apostoli et eorum doctrina, et ideo firma est. Unde in Apocalypsi dicitur quod « civitas habebat duodecim fundamenta, et erant ibi scripta nomina duodecim Apostolorum. » *Apoc.*, XXI. Et inde est, quod dicitur Ecclesia apostolica. Exinde etiam est, quod ad significandum firmitatem hujus Ecclesiæ beatus Petrus dictus est vertex. Secundo, apparet firmitas domus si conquassata non potest destrui. Ecclesia autem nunquam potuit destrui, nec à persecutoribus, imo persecutionibus durantibus magis crevit, et qui eam persequebantur, et quos ipsa persequebatur, deficiebant. *Matth.*, XXI : « Qui ceciderit super lapidem istum confringetur; super quem vero ceciderit, conteret eum. » Nec ab erroribus, imo quanto

thée, ch. III : « Des hommes corrompus d'esprit, réprouvés quant à la foi, mais qui n'iront pas plus loin, etc... » Les tentations des démons non plus ne triomphèrent pas d'elle. L'Eglise est comme une forteresse vers laquelle se réfugie quiconque combat contre le diable. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. VIII : « Le nom du Seigneur est une tour très-forte. » C'est pour cela que le démon fait ses efforts pour la détruire, mais il ne prévaudra pas, parce que le Seigneur a dit dans saint Matthieu, ch. XVI : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ; » ce qui est comme s'il disoit : ils combattront contre toi, mais ils ne prévaudront pas. Il suit de là que la seule Eglise de Pierre, qui eut pour partage l'Italie tout entière, pendant que les disciples étoient envoyés prêcher, demeura toujours ferme dans la foi. L'Eglise de Pierre, elle, brille par sa foi, et est pure de toute erreur, tandis que dans les autres parties du monde, ou elle n'existe pas, ou elle y est mêlée d'erreurs. Il n'y a là rien d'étonnant, parce que le Seigneur, ainsi que le rapporte saint Luc, chap. XXII, a dit à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. »

CHAPITRE XIII.

« La communion des saints. » Comme, dans le corps naturel, l'action d'un membre tourne à l'avantage de tout le corps, il en est de même dans le corps spirituel, à savoir l'Eglise. Et parce que tous les fidèles ne font qu'un corps, le bien que fait l'un est communiqué à l'autre. L'Apôtre, Epître aux Romains, ch. XII, dit : « Tous les membres servent réciproquement à chacun. » C'est pour cela que, parmi les articles que nous devons croire et que nous apprirent les Apôtres, se trouve celui-là, à savoir qu'il y a, dans l'Eglise, communion de biens. Mais parmi les membres de l'Eglise, Jésus-Christ

---

magis errores supervenerunt, tanto magis veritas manifestata est. II. *Tim.*, III : « Homines mente corrupti, reprobi circa fidem, sed ultra non perficient, etc. » Nec à tentationibus dæmonum. Ecclesia enim est sicut turris, ad quam fugit quicumque pugnat contra diabolum. *Prov.*, XVIII : « Turris fortissima nomen Domini. » Et ideo diabolus principaliter conatur ad destructionem ejus, sed non prævalet, quia Dominus dixit *Matth.*, XVI : « Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam, » quasi dicat : Bellabunt adversum te, sed non prævalebunt. Et inde est, quod sola Ecclesia Petri, in cujus partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad prædicandum, semper fuit firma in fide. Et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, vel sit commixta multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget, et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro, *Luc.*, XXII : « Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua. »

CAPUT XIII.

« Sanctorum communionem. » Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur Apostolus, *Rom.*, XII : « Singula autem alter alterius membra. » Unde et inter alia credenda quæ tradiderunt Apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia ; et hoc est, quod dicitur : « Sanctorum communionem. » Inter alia vero membra Ecclesiæ, principale membrum est Christus, quia est caput.

est le premier, parce qu'il en est le chef. L'Apôtre dit, Epître aux Ephésiens, ch. Ier : « Il s'est établi chef de l'Eglise qui est son corps. » Par conséquent, tous les chrétiens ont part aux biens de Jésus-Christ, comme les membres à la puissance de leur chef; et cette communion s'opère par les sacrements de l'Eglise, dans lesquels agit la vertu de la passion de Jésus-Christ, laquelle vertu opère, conférant la grace pour la rémission des péchés. Les sacrements de l'Eglise sont au nombre de sept. Le baptême est le premier, et il est une certaine régénération spirituelle. Comme l'homme ne peut pas avoir la vie de la chair sans naître, de même il ne peut pas avoir la vie spirituelle ou de la grace sans renaître spirituellement; mais cette régénération se fait par le baptême. Saint Jean dit, parlant au nom du Seigneur, ch. III : « Si quelqu'un ne renaît par l'eau et l'esprit, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu. » Et il faut savoir que, comme l'homme ne naît qu'une fois, de même il ne peut être baptisé qu'une fois; d'où les Pères ajoutèrent : « Je confesse un baptême. » Pour la vertu du baptême, elle consiste à purifier de tous les péchés, et quant à la coulpe, et quant à la peine; ce qui fait qu'on n'impose aucune pénitence à ceux qui ont été baptisés, quelque pécheur qu'ils aient été, et s'ils meurent immédiatement après leur baptême, aussitôt ils s'envolent dans la vie éternelle. C'est aussi ce qui fait que, bien que les seuls prêtres par office baptisent, en cas de nécessité cependant il est permis à chacun de baptiser, gardant toutefois la forme du baptême, qui consiste dans les paroles suivantes : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Ce sacrement tire son efficacité de la passion de Jésus-Christ. L'Apôtre dit, Ep. aux Rom., ch. VI : « Qui que nous soyons, nous qui sommes baptisés en Jésus-Christ, nous le sommes dans sa mort. » De là vient aussi que, comme le Christ est resté trois

---

Ephes., I : « Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius. » Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris, et hæc communicatio fit per sacramenta Ecclesiæ, in quibus operatur virtus passionis Christi, quæ operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. Hujusmodi autem sacramenta Ecclesiæ sunt septem. Primum est baptismus, qui est regeneratio quædam spiritualis. Sicut enim vita carnalis non potest haberi nisi homo carnaliter nascatur, ita vita spiritualis, vel gratiæ non potest haberi nisi homo renascatur spiritualiter; hæc autem generatio fit per baptismum. *Joan.*, III : « « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. » Et est sciendum quod sicut homo non nascitur nisi semel, sic et semel tantum baptizatur. Unde et sancti addiderunt, « Confiteor unum baptisma. » Virtus autem baptismi est, quod purgat ab omnibus peccatis et quantum ad culpam, et quantum ad pœnam; et inde est quod nulla pœnitentia imponitur baptizatis, quantumcumque fuerint peccatores, et si statim moriantur post baptismum, immediate evolant in vitam æternam. Inde est etiam, quod licet soli sacerdotes ex officio baptizent, ex necessitate tamen cuilibet licet baptizare, servata tamen forma baptismi quæ est. « Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » Sumit autem hoc sacramentum virtutem à passione Christi. *Rom.*, VI : « Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus. » Et inde est, quod sicut Christus fuit tribus diebus in sepulchro, ita fit trina immersio in aqua. Se-

jours dans le tombeau, de même il se fait une triple immersion dans l'eau.

Le second sacrement est celui de la confirmation. Comme ceux qui naissent ont besoin de force pour agir, de même la force du Saint-Esprit est nécessaire à ceux qui sont ressuscités spirituellement. C'est ce qui fait que les Apôtres, après l'Ascension de Jésus-Christ, reçurent le Saint-Esprit qui les fortifia. Il est dit dans saint Luc, chap. XXIV : « Demeurez dans la cité, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-haut. » Mais c'est le sacrement de la confirmation qui confère cette grande grace. Donc ceux qui ont des enfants doivent être soucieux de les faire confirmer, parce que, dans la confirmation, ils reçoivent une grande grace; et si celui qui a été confirmé vient à mourir, il aura une plus grande gloire que celui qui ne l'aura pas été, parce qu'il a reçu des graces plus abondantes.

Le troisième sacrement est celui de l'Eucharistie. Comme l'homme, après sa naissance, a la vie corporelle, et, quand il a pris des forces, il a besoin de nourriture pour se conserver et se soutenir, de même dans la vie spirituelle, après avoir reçu le don de force, il a besoin d'une nourriture spirituelle, laquelle est le corps de Jésus-Christ. Il est écrit dans saint Jean, ch. VI : « A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme et que vous ne buviez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » C'est pourquoi, d'après le commandement de l'Eglise, chaque chrétien est obligé de recevoir au moins une fois l'an le corps de Jésus-Christ; cependant il doit le faire dignement et avec pureté de cœur, parce que, comme dit l'Apôtre, I. Corinth., ch. XI : « Celui qui boit et mange indignement, » c'est-à-dire avec une conscience souillée par le péché mortel dont il ne s'est pas confessé, ou dont il ne se propose pas de se corriger, « mange et boit son jugement. »

Le quatrième sacrement est celui de la pénitence. Il arrive, en

---

cundum sacramentum est confirmatio. Sicut enim in illis qui corporaliter nascuntur, necessariæ sunt vires ad operandum, ita spiritualiter renatis necessarium est robur Spiritus sancti. Unde et Apostoli ad hoc quod essent fortes, receperunt Spiritum sanctum post ascensionem Christi, *Luc.*, XXIV : « Vos autem sedete in civitate, quousque induamini virtute ex alto : » hoc autem robur confertur in sacramento confirmationis. Et ideo illi qui habent curam puerorum, debent multum esse solliciti quod confirmentur, quia in confirmatione confertur magna gratia. Et si decedat, majorem habet gloriam confirmatus, quam non confirmatus, quia hic habuit plus de gratia. Tertium sacramentum est Eucharistia. Sicut enim in vita corporali postquam homo natus est, et vires sumpsit, necessarius est ei cibus ut conservetur et sustentetur : ita in vita spirituali post habitum robur necessarius est ei cibus spiritualis, qui est corpus Christi. *Joan.*, VI : « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. » Et ideo secundum ordinationem Ecclesiæ quilibet christianus semel in anno debet recipere corpus Christi, digne tamen et munde, quia ut dicitur I. *Cor.*, XI : « Qui manducat et bibit indigne, » scilicet cum conscientia peccati mortalis, de quo non est confessus, vel non proponit abstinere, « judicium sibi manducat et bibit. » Quartum

effet, dans la vie corporelle, que quelquefois l'homme est malade, et s'il ne prend pas de remèdes, il meurt : de même, dans la vie spirituelle, l'homme quelquefois devient malade par le péché, ce qui fait que, pour recouvrer la santé, il a besoin de remèdes, et c'est cette grace qui est conférée par le sacrement de pénitence. Il est écrit, Psaume CII : « Qui pardonne toutes vos iniquités et guérit toutes vos infirmités. » Mais la pénitence renferme trois choses, à savoir la contrition, qui est une douleur provenant du péché avec la résolution de s'en abstenir, la confession entière de ses péchés et la satisfaction, fruit des bonnes œuvres.

Le cinquième sacrement est celui de l'extrême-onction. Il y a, en effet, dans cette vie une foule de choses qui empêchent l'homme de se purifier d'une manière parfaite de ses péchés. Et parce que personne ne peut entrer dans la vie éternelle, s'il n'est parfaitement purifié, il fallut un autre sacrement, par lequel l'homme soit purifié de ses péchés, délivré de ses infirmités, et préparé à entrer dans le royaume céleste; et ce sacrement, c'est celui de l'extrême-onction. Mais s'il ne guérit pas toujours corporellement, cela vient de ce que, peut-être, ce prolongement de vie n'est pas expédient au salut de l'ame. Saint Jacques dit, ch. V : « Quelqu'un est-il malade parmi vous, qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur ; et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le soulagera, et s'il est en état de péchés, ils lui seront remis. » Ainsi donc il est évident que, par les cinq sacrements dont il vient d'être parlé, on a la perfection de la vie. Mais il est nécessaire que ces sacrements soient conférés par des ministres déterminés; c'est ce qui a rendu nécessaire le sacrement de l'ordre, par le ministère duquel ces sacrements sont dispensés. Il

---

sacramentum est pœnitentia. Contingit enim in vita corporali quod quandoque quis infirmatur, et nisi habeat medicinam moritur, et ita in vita spirituali quis infirmatur per peccatum : unde necessaria est medicina ad recuperandam sanitatem, et hæc est gratia quæ confertur in pœnitentiæ sacramento. *Psalm.* CII : « Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas. » In pœnitentia autem tria debent esse, contritio, quæ est dolor de peccato cum proposito abstinendi, confessio peccatorum cum integritate, et satisfactio quæ est per bona opera. Quintum sacramentum est extrema unctio. In hac enim vita sunt multa quæ impediunt, propter quæ homo non potest perfecte consequi purgationem à peccatis. Et quia nullus potest intrare vitam æternam nisi sit bene purgatus, necessarium fuit aliud sacramentum quo homo purgaretur à peccatis, et liberaretur ab infirmitate, et præpararetur ad introitum regni cœlestis, et hoc est sacramentum extremæ unctionis. Sed quod non semper curet corporaliter, hoc est quia forte vivere non expedit saluti animæ. *Jac.*, V : « Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. » Sic ergo patet, quod per quinque sacramenta quæ prædicta sunt, habetur perfectio vitæ. Sed quia necessarium est quod hujusmodi sacramenta conferantur per determinatos ministros, ideo fuit necessarium sacramentum ordinis, cujus ministerio hujusmodi sacramenta dispensarentur : nec est attendenda ad hoc eorum

ne faut pas considérer la vie dans les ministres, si parfois ils se laissent entraîner au mal, mais bien la puissance de Jésus-Christ, de laquelle ils tirent leur efficacité, et dont ils sont eux-mêmes les dispensateurs. L'Apôtre dit, Ire Epître aux Corinthiens, ch. IV : « Que l'homme nous regarde comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu; » et c'est ici le sixième sacrement, à savoir celui de l'ordre.

Le septième sacrement est celui du mariage; si les hommes y vivent saintement, ils sont sauvés et peuvent passer leur vie sans péché mortel. Ceux qui sont mariés tombent par fois dans le péché véniel, à savoir quand leur concupiscence ne porte que sur les biens du mariage; mais si elle se porte sur des biens autres que ceux-là, alors ils tombent dans le péché mortel. Par ces sept sacrements, nous obtenons la rémission des péchés; c'est pour cela qu'il est aussitôt ajouté : « La rémision des péchés. » C'est aussi ce qui fait que le pouvoir de remettre les péchés a été donné aux Apôtres, ce qui doit nous faire croire que les ministres de l'Eglise qui, comme les Apôtres, tiennent ce pouvoir de Jésus-Christ, ont, dans l'Eglise, le pouvoir de lier et de délier, et que, dans l'Eglise, il y a plein pouvoir de remettre les péchés, mais graduellement, à savoir du pape aux autres prélats.

Il importe aussi de savoir que non-seulement la vertu de la passion de Jésus-Christ nous est communiquée, mais aussi les autres mérites de sa vie; tout ce que les saints ont fait de bien est aussi communiqué à tous ceux qui sont en charité, parce que tous ensemble ils ne forment qu'un même individu. Il est écrit, Psaume CXVIII : « Je participe, Seigneur, au bien de tous ceux qui vous craignent. » Il suit de là que celui qui vit en charité a part à tout le bien qui se fait dans le monde entier; mais ceux pour lesquels il est fait y ont spécialement part; car un homme peut satisfaire pour un autre, comme il paroît par les béné-

---

vita, si aliquando ad mala declinant; sed virtus Christi, per quam ipsa sacramenta efficaciam habent, quorum ipsi dispensatores sunt. Apostolus 1. *Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei; » et hoc est sextum sacramentum, scilicet ordinis. Septimum sacramentum est matrimonium, in quo si munde vivunt homines, salvantur, et possunt sine peccato mortali vivere. Et interdum declinant conjugati ad venialia, quando eorum concupiscentia non fertur extra bona matrimonii; et si efferatur extra, tunc declinant ad mortale. Per hæc autem septem sacramenta consequimur peccatorum remissionem; et ideo hic statim subditur. Remissionem peccatorum. Per hoc etiam datum est Apostolis dimittere peccata; et ideo credendum est, quod ministri Ecclesiæ, ad quos derivata est hujusmodi potestas ab Apostolis, et ad Apostolos à Christo, in Ecclesia habeant potestatem ligandi atque solvendi, et quod in Ecclesia sit plena potestas dimittendi peccata, sed gradatim, scilicet à Papa in alios prælatos. Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis, sed etiam meritum vitæ Christi, et quicquid boni fecerunt omnes sancti communicatur in charitate existentibus, quia omnes unum sunt. *Psalm.* CXVIII : « Particeps ego sum omnium timentium te. » Et inde est, quod qui in charitate vivit, particeps est omnis boni, quod fit in toto mundo, sed tamen specialius illi, pro quibus specialius fit aliquod

fices auxquels plusieurs congrégations admettent quelques personnes à avoir part. Ainsi donc, par cette communion, nous obtenons deux choses, à savoir d'abord la participation aux mérites de Jésus-Christ, nous obtenons ensuite que le bien fait par l'un profite à l'autre; ce qui fait que les excommuniés, par le fait même qu'ils sont hors de l'Eglise, perdent leur part de tous les biens qui se font, ce qui est une perte plus considérable que celle d'un objet temporel, quel qu'il soit. Il suit encore de là un autre danger pour celui qui en est privé, parce qu'il est constant que ces suffrages empêchent le diable de nous tenter; ce qui fait que si quelqu'un en est privé, il est plus facile au diable de le vaincre. De là vient que, dans la primitive Eglise, lorsque quelqu'un étoit excommunié, aussitôt le diable le tourmentoit dans son corps.

CHAPITRE XIV.

« La résurrection de la chair. » Le Saint-Esprit ne vivifie pas seulement l'Eglise quant à l'ame, mais c'est encore par sa vertu que les corps ressusciteront. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, chap. IV : « Qui a ressuscité Notre-Seigneur d'entre les morts, etc.; et, ch. XV : « Ainsi, parce que la mort est venue par un seul homme, la résurrection des morts doit aussi venir par un homme; » bien plus, d'après notre foi, nous croyons à la résurrection future des morts. Sur ce point, quatre choses se présentent à nos considérations. La première, c'est l'utilité qui provient de la foi à la résurrection; la seconde, ce sont les qualités de tous ceux qui ressusciteront en général; la troisième celle des bons; la quatrième est celle des méchants en particulier. Touchant la première, il nous faut savoir que la foi et l'espérance à la résurrection nous sont utiles pour quatre choses. Premièrement,

---

bonum; nam unus potest satisfacere pro alio, sicut patet in beneficiis, ad quæ plures congregationes admittunt aliquos. Sic ergo per hanc communionem consequimur duo, unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud quod bonum unius communicatur alteri; unde excommunicati per hoc quod sunt extra Ecclesiam, perdunt partem omnium bonorum quæ fiunt, quod est majus damnum, quam damnum alicujus rei temporalis. Est etiam aliud periculum, quia constat quod per hujusmodi suffragia impeditur diabolus, ne possit nos tentare : unde quando quis excluditur ab hujusmodi suffragiis, diabolus facilius vincit eum. Et inde est quod in primitiva Ecclesia, cum aliquis excommunicabatur, statim diabolus vexabat eum corporaliter.

CAPUT XIV.

« Carnis resurrectionem. » Spiritus sanctus non solum sanctificat Ecclesiam quantum ad animam, sed virtute ejus resurgent corpora nostra. *Rom.*, IV : « Qui suscitavit Jesum Christum Dominum nostrum à mortuis; » et I. *Cor.*, XV : « Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum; » et ideo credimus secundum fidem nostram resurrectionem mortuorum futuram. Circa quam quatuor consideranda occurrunt. Primum est, utilitas quæ ex fide resurrectionis provenit; secundum, est qualitas resurgentium, quantum ad omnes in generali; tertium, quantum ad bonos, quantum ad malos in speciali. Circa primum sciendum, quod ad quatuor est nobis utilis fides et spes resurrectionis. Primo, ad tollendum

pour faire disparoître la tristesse que nous causent les morts. Comment, en effet, l'homme n'éprouveroit-il pas de la douleur à la mort d'une personne qui lui est chère? Mais l'espoir qu'il a de sa résurrection tempère sa douleur. L'Apôtre dit dans son Epître aux Thessaloniciens, chap. IV : « Nous ne voulons, frères chéris, vous laisser ignorer le sort de ceux qui sont morts, de peur que vous ne soyez affligés, comme ceux qui n'ont pas d'espérance. »

Elle fait secondement disparoître la crainte de la mort. Si l'homme n'avoit pas, en effet, l'espoir d'une vie meilleure après sa mort, assurément la mort seroit souverainement à craindre, et l'homme, plutôt que de l'encourir, devroit ne reculer devant aucun mal ; mais parce que nous croyons à l'existence d'une vie meilleure à laquelle nous parviendrons après la mort, nous ne devons donc pas la craindre, ni faire le mal, quel qu'il soit, pour l'éviter. Il est écrit, Ep. aux Hébr., ch. II : « Afin que, par la mort, il détruisît celui qui avoit l'empire de la mort ; » c'est-à-dire le diable, et qu'il délivrât ceux qui, par la crainte de la mort, étoient pendant toute leur vie soumis à la servitude.

Elle rend troisièmement les hommes attentifs et soucieux de faire le bien. Si, en effet, la vie de l'homme se bornoit à la vie présente, les hommes n'auroient pas un grand intérêt à faire le bien, parce que tout ce qu'ils feroient leur serviroit de peu de chose, vu que son désir ne se borne pas à un bien déterminé, ni à un certain temps, mais qu'il s'étend à l'éternité. Mais parce que nous croyons qu'au moyen de ce que nous faisons ici-bas, nous recevrons, à la résurrection, des biens éternels ; pour cela, nous nous appliquons à faire de bonnes œuvres. Saint Paul dit, Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Si l'espérance que nous avons en Jésus-Christ se bornoit à la vie, nous serions les plus malheureux des hommes. »

Quatrièmement, elle nous éloigne du mal. Comme l'espérance de

---

tristitias, quas ex mortuis concipimus. Impossibile est enim quod homo non doleat de morte chari sui ; sed per hoc quod sperat eum resurrecturum, multum temperatur dolor mortis. I. *Thess.*, IV : « Nolumus vos ignorare fratres de dormientibus, ut non contristemini, sicut et cæteri qui spem non habent. » Secundo, aufert timorem mortis ; nam si homo post mortem non speraret aliam vitam meliorem, sine dubio mors esset valde timenda, et potius deberet homo quæcumque mala facere, quam incurrere mortem : sed quia credimus esse aliam vitam meliorem, ad quam perveniemus post mortem, constat quod nullus debet mortem timere, nec timore mortis aliqua male facere. *Hebr.*, II : « Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, » id est, diabolum, et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. » Tertio, reddit sollicitos et studiosos ad bene operandum ; si enim vita hominis esset tantum ista, in qua vivimus, non inesset hominibus magnum studium ad bene operandum, quia quicquid faceret, parvum esset, cum ejus desiderium non sit ad bonum determinatum secundum certum tempus, sed ad æternitatem. Sed quia credimus quod per hæc quæ hic facimus, recipiemus bona æterna in resurrectione, ideo studemus bona operari. I. *Cor.*, XV : « Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus. » Quarto, retrahit à malo. Sicut enim spes præmii allicit ad bonum operandum, *ita*

la récompense engage l'homme à faire le bien, de même la crainte du châtiment, que nous croyons réservé aux méchants, nous éloigne du mal. Il est écrit dans saint Jean, chap. VI : « Ceux qui ont fait le bien ressusciteront à la vie, mais ceux qui ont fait le mal ressusciteront pour le jugement. »

Touchant le second point, il importe de savoir que, quant à tous ceux qui ressusciteront, on peut remarquer qu'il y aura dans la résurrection quatre conditions. La première, c'est l'identité des corps qui ressusciteront, parce que le même corps qui existe maintenant, et quant à la chair, et quant aux os, sortira du tombeau, bien que quelques hommes aient dit que ce corps qui se corrompt ne ressuscitera pas. Cette assertion est contraire à ce que dit l'Apôtre, Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruption. » Il est encore dit dans l'Ecriture sainte que par la puissance de Dieu, le corps ressuscitera à la vie. Job dit, ch. XIX : « Je serai de nouveau enveloppé de ma peau, et je verrai Dieu dans ma chair. »

La deuxième condition des corps ressuscités concerne leurs qualités, parce que les corps ressuscités auront d'autres qualités que celles dont ils jouissent maintenant ; car pour les bons comme pour les méchants, ils seront incorruptibles, vu que les bons seront toujours dans la gloire et les méchants dans les tourments qui seront leur partage. Saint Paul dit, Ire Epître aux Corinthiens, ch. XV · « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruption, et que ce corps mortel revête l'immortalité. » Et comme le corps sera incorruptible, il n'àura plus besoin d'aliments, il ne sera plus soumis aux exigences de la chair. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XXII : « Dans la résurrection, ils n'épouseront ni ne seront épousés, mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » Et ceci est contre les Juifs et les Sarrasins. Saint Jacques dit, ch. VII : « Il ne retournera pas dans sa demeure. »

---

timor pœnæ quam credimus malis reservari, retrahit à malo. *Job*, VI : « Et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitæ; qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. » Circa secundum sciendum est, quod quantum ad omnes quadruplex conditio attendi potest in resurrectione. Prima est ad identitatem corporum resurgentium, quia idem corpus quod nunc est et quantum ad carnem, et quantum ad ossa resurget, licet aliqui dixerint, quod hoc corpus quod nunc corrumpitur, non resurget; quod est contra Apostolum. Ait enim I. *Cor.*, XV : « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem; » et quia sacra Scriptura dicit, quod virtute Dei idem corpus ad vitam resurget. *Job*, XIX : « Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum. » Secunda conditio erit quantum ad qualitatem, quia corpora resurgentia erunt alterius qualitatis quam nunc sint, quia et quantum ad beatos, et quantum ad malos corpora erunt incorruptibilia, quia boni erunt semper in gloria, et mali semper in pœna eorum. I. *Cor.*, XV : « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. » Et quia corpus erit incorruptibile et immortale, non erit usus ciborum et venereorum. *Matth.*, XXII : « In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in cœlo. » Et hoc est contra Judæos et Saracenos. *Job*, VII : « Non revertetur ultra in

La troisième condition concerne l'intégrité des corps, parce que tous, et les bons et les méchants, ressusciteront avec l'intégrité d'un corps humain parfait. Là, en effet, il n'y aura ni aveugle, ni boiteux, ni aucune espèce de défauts. L'Apôtre dit dans l'Epître aux Corinthiens, chap. XV : « Les morts ressusciteront incorruptibles; » c'est-à-dire impassibles, quant à la corruption présente.

La quatrième condition concerne l'âge; tous ressusciteront dans un âge parfait, c'est-à-dire de trente-deux ou trente-trois ans. Ce qui prouve cette assertion, c'est que ceux qui ne sont pas arrivés à cet âge n'ont pas un âge parfait, et que les vieillards l'ont perdu; c'est pourquoi les jeunes recevront ce qui leur manque, et il sera rendu aux vieillards ce qu'ils ont perdu. Saint Paul dit dans sa lettre aux Ephésiens, chap. IV : « Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'état d'hommes parfaits, à la mesure de l'âge et de la plénitude de Jésus-Christ. »

Il nous faut savoir, pour ce qui est du troisième point, que les bons jouiront d'une gloire spéciale qui aura quatre qualités. La première, c'est la clarté. Saint Matthieu dit, ch. XIII : « Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » La deuxième, c'est l'impassibilité. Il est écrit dans la première Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Il est mis en terre tout difforme, il ressuscitera glorieux; » et dans l'Apocalypse, ch. XXI : « Dieu essuiera toutes larmes de leurs yeux, et la mort ne sera plus. Il n'y aura plus là aussi ni pleurs, ni cris, ni affliction, parce que le premier état sera passé. » La troisième, c'est l'agilité; il est écrit au livre de la Sagesse, ch. III : « Les justes brilleront, et ils courront avec la rapidité de l'étincelle dans un champ de roseaux. » La quatrième, c'est la subtilité. Saint Paul dit, Ire Ep. aux Corinthiens, ch. XV : « Il est mis en terre un corps animal, il en sortira un corps spirituel; » non toutefois qu'il soit esprit, mais parce qu'il est entièrement soumis à l'esprit. »

---

domum suam. » Tertia conditio quantum ad integritatem, quia omnes et boni et mali resurgent cum omni integritate quæ ad perfectionem hominis pertinet. Non enim erit ibi cæcus, vel claudus, nec aliquis defectus. Apostolus I. *Cor.*, XV : « Mortui resurgent incorrupti, id est, impassibiles, quantum ad corruptiones præsentes. » Quarta conditio est quantum ad ætatem, quia omnes resurgent in ætate perfecta, id est, triginta trium vel duorum annorum. Cujus ratio est : quia qui nondum pervenerunt ad hoc, non habent ætatem perfectam, et senes hanc jam amiserunt, et ideo juvenibus et pueris addetur quod deest, senibus vero restituetur. *Ephes.*, IV : « Donec occurramus omnes in virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi. » Circa tertium sciendum est, quod quantum ad bonos erit specialis gloria, quia sancti habebunt corpora glorificata, in quibus erit quadruplex conditio. Prima est claritas, *Matth.*, XIII : « Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum. » Secunda est impassibilitas. I. *Cor.*, XV : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. » *Apoc.*, XXI : « Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quæ prima abierunt. » Tertia est agilitas. *Sap.*, III : « Fulgebunt justi, et sicut scintillæ in arundineto discurrent. » Quarta est subtilitas. I. *Cor.*, XV : « Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale, non quod omnino sit spiritus, sed quia erit totaliter

Il nous importe de savoir sur le quatrième point que l'état des damnés sera l'opposé de celui des bienheureux, parce qu'ils seront soumis à un châtiment éternel, qui contient quatre conditions mauvaises. Leurs corps, en effet, seront obscurs; Isaïe dit, chap. XIII : « La face de leur visage sera comme brûlée. » Ils seront passibles, bien que rien ne puisse les corrompre, parce qu'ils brûleront toujours dans le feu, et ils ne seront jamais consommés. Il est écrit dans Isaïe, ch. LXVI : « Leur ver ne meurt pas, et leur feu ne s'éteint point. » Ils seront lourds, l'ame y sera comme enchaînée. Il est écrit au Psaume CXLIX : « Pour enchaîner leurs rois dans leurs fers. » Ils seront de même charnels et dans leur ame et dans leur corps. Joël dit, ch. Ier : « Les animaux pourriront dans leurs ordures. »

CHAPITRE XV.

« La vie éternelle. Ainsi soit-il. » C'est avec convenance que le symbole des articles que nous devons croire se termine par ces mots : « La vie éternelle, ainsi soit-il, » puisqu'elle est la fin de tous nos désirs. Ils s'élèvent contre cet article ceux qui soutiennent que l'ame meurt avec le corps. Si, en effet, cela étoit vrai, l'homme seroit de même condition que la brute. On peut leur appliquer ces paroles du Psaume XLVIII : « L'homme, lorsqu'il étoit dans un état honorable, ne l'a pas compris, et il a été comparé aux animaux privés de sens, et il leur est devenu semblable. » L'immortalité assimile l'ame à Dieu, la sensualité la rend semblable à la brute. Lorsque quelqu'un donc croit que l'ame meurt avec le corps, il cesse d'être semblable à Dieu, il est comparé aux animaux; il est écrit au livre de la Sagesse, contre ceux-ci, ch. II : « Ils n'ont pas cru qu'il y eût de récompense à espérer pour les justes, et ils n'ont fait nul état de la gloire qui est

---

spiritui subjectum. » Circa quartum sciendum, quod damnatorum conditio contraria erit conditioni beatorum, quia erit in eis pœna æterna, in qua est quadruplex mala conditio : nam corpora eorum erunt obscura. *Is.*, XIII : « Facies combustæ vultus eorum. » Item, passibilia, licet nunquam corrumpantur, quia semper in igne ardebunt, et nunquam consummabuntur. *Is.*, LXVI : « Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur. » Item, erunt gravia. Anima enim erit ibi quasi catenata. *Psalm.* CXLIX : « Ad alligandos reges eorum in compedibus. » Item, erunt quodammodo carnalia et anima et corpus. *Joel.*, I : Computruerunt jumenta in stercore suo. »

CAPUT XV.

« Vitam æternam. Amen. » Convenienter in fine omnium desideriorum nostrorum, scilicet in vita æterna finis datur credendis in symbolo, cum dicitur : « Vitam æternam. Amen; » contra quod dicunt illi, qui ponunt animam interire cum corpore. Si enim hoc esset verum, homo esset ejusdem conditionis cum brutis; et istis convenit illud *Psalm.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Anima enim humana assimilatur Deo in immortalitate, ex parte autem sensualitatis assimilatur bestiis. Cum ergo credit quis, quod anima moriatur cum corpore, recedit à Dei similitudine et bestiis comparatur, contra quos dicitur

réservée aux ames saintes. » Dieu, en effet, a créé l'homme immortel, il l'a fait pour être son image fidèle. » Il nous faut, sur cet article, considérer d'abord quelle espèce de vie est la vie éternelle.

Touchant ceci, il nous importe de savoir premièrement que, dans la vie éternelle, l'homme est uni à Dieu. Dieu lui-même, en effet, est la récompense et la fin dernière de toutes nos œuvres. Il est écrit dans la Genèse, chap. XV : « Je suis ton appui et ta plus grande récompense. » Cette union consiste dans la vision parfaite. Saint Paul dit, Ire Epître aux Corinthiens, chap. XIII : « Nous ne le voyons maintenant que comme à travers un miroir et en énigme, mais alors nous le verrons face à face. » Elle consiste aussi dans la louange souveraine. Saint Augustin dit dans son vingt-deuxième livre de la Cité de Dieu : « Nous le verrons, nous l'aimerons, nous le louerons. » Il est écrit dans Isaïe, ch. LI : « Nous trouverons en elle la joie, l'action de grace et l'accent de la louange. » Elle consiste aussi dans la plénitude de nos désirs; car là chaque bienheureux aura au-delà de ce qu'il a désiré et espéré; et ce qui le prouve, c'est que jamais personne n'a pu, dans cette vie, satisfaire entièrement ses désirs, et que jamais aucune créature ne pourra accomplir les vœux de l'homme. Dieu seul, en effet, le rassasie, il surpasse l'infini, ce qui fait qu'il ne trouve de repos qu'en Dieu seul. Saint Augustin dit dans son premier livre des Confessions : « Vous nous avez fait pour vous, Seigneur, et notre cœur n'a de repos qu'en vous seul. » Et parce que les saints, dans la patrie, possèderont Dieu, il est évident que leur désir sera satisfait, et la gloire le surpassera de beaucoup. C'est ce qui fait dire au Seigneur dans saint Matthieu, ch. XXV : « Entrez dans la gloire de votre Seigneur. » Saint Augustin dit : « Ceux qui se réjouiront ne pourront contenir toute la joie, mais ils entreront tous dans la joie. »

Sap., II : « Neque mercedem speraverunt justitiæ, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum; quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum. » Est autem primo considerandum in hoc articulo, quæ vita sit vita æterna, circa quod sciendum, quod in vita æterna primum est quod homo conjungitur Deo. Nam ipse Deus est præmium et finis omnium laborum nostrorum. *Gen.*, XV : « Ego protector tuus, et merces tua magna nimis. » Consistit autem hæc conjunctio in perfecta visione. I. *Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Item, consistit in summa laude. Augustinus in XXII. *De Civ. Dei* : « Videbimus, amabimus, et laudabimus. » *Isa.*, LI : « Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis. » Item in perfecta satietate desiderii; nam ibi habebit quilibet beatus ultra desiderata et sperata, cujus ratio est, quia nullus potest in vita ista implere desiderium suum, nec unquam aliquod creatum satiat desiderium hominis. Deus enim solus satiat, et infinitum excedit, et inde est quod non quiescit nisi in Deo. Augustinus in I. *Conf.* : « Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. » Et quia sancti in patria perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet. Et ideo dicit Dominus, *Matth.*, XXV : « Intra in gaudium Domini tui. » Augustinus : « Totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium. » *Psalm.* XVI : « Satiabor cum apparuerit gloria tua, » et iterum : « Qui replet in bonis de-

Il est écrit, Psaume XVI : « Je serai rassasié, lorsqu'aura apparu votre gloire ; » et plus loin : « Qui comblera de biens vos désirs, etc... » Tout ce qui est délectable se trouve là surabondamment. Soupire-t-on après la jouissance? là se trouve la jouissance la plus parfaite, la plus entière, car elle sera celle du souverain bien, c'est-à-dire de Dieu. Job dit, ch. XXII : « Alors vous serez comblé de biens, au-dessus de celui qui est tout-puissant. » Il est écrit, Psaume XV : « Les délices ineffables et éternelles dans votre droite. » Désire-t-on pareillement les honneurs? là il en est de toute espèce. Les hommes, s'ils sont laïcs, désirent sur toute chose la royauté ; s'ils sont clercs, c'est l'épiscopat ; là se trouveront l'un et l'autre. Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. V : « Vous nous avez faits rois et prêtres de notre Dieu ; » dans celui de la Sagesse, ch. V : « Voici qu'ils sont comptés parmi les enfants de Dieu. » Désire-t-on la science? Là elle est parfaite, parce que nous connoîtrons la nature de tout ce qui existe, aucune vérité ne nous échappera ; nous saurons tout ce que nous voudrons ; tout ce que nous voudrons avoir, nous le posséderons là, dans la vie éternelle. Il est dit au livre de la Sagesse, ch. VII : « Avec elle j'ai reçu tous les biens ; » dans celui des Proverbes, ch. X : « Le désir des justes sera satisfait. »

Elle consiste troisièmement dans une sécurité parfaite ; dans ce monde, en effet, il n'y a pas de sécurité parfaite, parce que plus quelqu'un possède, plus il est élevé, plus aussi il craint, et plus ses besoins sont grands. Mais dans la vie éternelle il n'y aura ni tristesse, ni travail, ni crainte. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. Ier : « On jouira pleinement, toute crainte ayant disparu. »

Elle consiste quatrièmement dans la société délicieuse de tous les bienheureux ; cette société est surtout agréable, parce que chacun partagera tout le bonheur de tous les bienheureux, et pour cela il se réjouira du bien d'autrui comme du sien propre. Il vient de là

---

siderium tuum, etc. » Quidquid enim delectabile est, totum est ibi superabundanter. Si enim appetantur delectationes, ibi erit summa et perfectissima delectatio, quia de summo bono scilicet Deo. *Job*, XXII : « Tunc super omnipotentem deliciis afflues. » *Psalm*. XV : « Delectationes in dextera tua usque in finem. » Item, si appetuntur honores, ibi erit omnis honor. Homines præcipue desiderant esse reges, quantum ad laicos, et episcopi, quantum ad clericos, et utrumque erit ibi. *Apoc.*, V : « Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes. » *Sap.*, V : « Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. » Item, si scientia appetitur, ibi erit perfectissima, quia omnes naturas rerum, et omnem veritatem, et quidquid volemus sciemus, et quidquid volemus habere, habebimus ibi cum ipsa vita æterna. *Sap.*, VII : « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. » *Prov.*, X : « Desiderium suum justis dabitur. » Tertio, consistit in perfecta securitate ; nam in mundo isto non est perfecta securitas, quia quando quis habet plura et magis eminet, tanto plura timet et pluribus indiget ; sed in vita æterna nulla est tristitia, nullus labor, nullus timor. *Prov.*, I : « Abundantia perfruetur malorum timore sublato. » Quarto, consistit in omnium beatorum jucunda societate, quæ societas erit maxime delectabilis, quia quilibet habebit omnia bona cum omnibus beatis ; nam quilibet diliget alium sicut seipsum, et ideo gau-

que le bonheur et la joie de l'un est augmenté, en tant que cette joie et ce bonheur sont ceux de tous. Il est écrit, Ps. LXXXVI : « Comme la demeure de tous est en vous. » Les saints jouiront dans la patrie de toutes les choses dont nous venons de parler et d'une multitude d'autres choses ineffables.

Mais les méchants qui seront plongés dans la mort éternelle éprouveront une douleur, un châtiment, qui ne seront pas moins grands que la gloire et la joie des bons. Pour les châtiments des méchants, ils seront augmentés premièrement, parce qu'ils sont séparés de Dieu et des bons, et c'est là la peine du dam, qui répond à l'aversion, et cette peine est plus grande que celle du sens. Il est dit dans saint Matthieu, chap. XXV : « Jetez le serviteur inutile dans les ténèbres extérieures. Dans cette vie les pécheurs sont soumis aux ténèbres intérieures ; à savoir celles du péché, mais alors ils seront soumis même aux ténèbres extérieures.

Ils le seront secondement par le remords de la conscience. Il est écrit, Psaume XLIX : « Je vous réprimanderai et j'établirai contre votre face, etc...; » au livre de la Sagesse, chap. V : « Les esprits gémissant à cause de la détresse; » et cependant cette patience, ces gémissements seront inutiles, parce qu'ils ne proviendront pas de la haine du péché, mais bien de la douleur du châtiment.

Ils le seront troisièmement par l'intensité de la peine sensible, à savoir du feu de l'enfer qui tourmentera et l'ame et le corps, ce qui est le plus cruel des tourments, comme le disent les saints, ils seront toujours mourant, et ne seront jamais morts, ils ne devront jamais mourir. C'est pour cela qu'on l'appelle éternelle, parce que, comme celui qui meurt est en proie au supplice le plus cruel, il en est de même de ceux qui sont dans l'enfer. Il est écrit, Psaume XLVIII : « Ils sont placés dans l'enfer comme des brebis, la mort les dévorera. »

Ils le sont en quatrième lieu par le désespoir du salut; s'ils avoient

---

debit de bono alterius sicut de suo. Quo fit ut tantum augeatur lætitia et gaudium unius, quantum est gaudium omnium. *Psalm.* LXXXVI : « Sicut lætantium omnium habitatio est in te. » Hæc autem quæ dicta sunt, et multa ineffabilia habebunt sancti qui erunt in patria. Mali vero qui erunt in morte æterna, non minus habebunt de dolore et pœna, quam boni de gaudio et gloria. Exaggeratur autem pœna eorum primo ex separatione Dei et omnium bonorum, et hæc est pœna damni, quæ respondet aversioni, quæ pœna major est quam pœna sensus. *Matth.*, XXV : « Inutilem servum ejicite in tenebras exteriores. » In vita enim illa mali habent tenebras interiores scilicet peccati, sed tunc habebunt etiam exteriores. Secundo ex remorsu conscientiæ. *Psalm.* XLIX : « Arguam te, et statuam contra faciem tuam. » *Sap.*, V : « Præ angustia spiritus gementes; et tamen hæc pœnitentia et gemitus erit inutilis, quia non propter odium mali, sed propter dolorem pœnæ. » Tertio, ex immensitate pœnæ sensibilis, scilicet ignis inferni, qui animam et corpus cruciabit, quæ est acerbissima pœnarum, sicut dicunt sancti, et erunt sicut semper morientes, et nunquam mortui, nec morituri; unde dicitur mors æterna, quia sicut moriens est in acerbitate pœnarum, sic et illi qui sunt in inferno, *Psalm.* XLVIII : « Sicut oves in inferno positi sunt, mors depascet eos. » Quarto ex desperatione sa-

l'espoir d'être délivrés de leurs tourments, cet espoir les diminueroit; mais comme toute espérance leur est enlevée, le châtiment en est d'autant aggravé. Isaïe dit, ch. LXVI : « Leur ver ne meurt pas, le feu qui les consume ne s'éteindra pas. » Ainsi donc est mise à découvert la différence qu'il y a entre faire le bien et le mal, parce que les bonnes œuvres conduisent à la vie, et les mauvaises à la mort; et par cela même les hommes doivent se rappeler ce que nous venons de dire, parce qu'ils sont par là détournés du mal et portés à faire le bien. C'est pour cela qu'il est convenablement mis à la fin de tous les articles : « La vie éternelle, » afin qu'elle soit toujours plus profondément gravée dans la mémoire. Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu dans les siècles des siècles, daigne nous conduire à cette vie. Ainsi soit-il.

Ici se termine le sixième Opuscule, ou exposition de saint Thomas sur le Symbole des Apôtres, ou Je crois en Dieu.

L'Abbé FOURNET.

---

lutis. Nam si eis daretur spes liberationis à pœnis, eorum pœna mitigaretur; sed cum subtrahitur eis omnis spes, pœna efficitur gravissima. *Isai.*, LXVI : « Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur. » Sic ergo patet differentia inter bene operari et male, quia bona opera ducunt ad vitam, mala autem trahunt ad mortem; et propter hoc homines deberent frequenter reducere hæc ad memoriam, quia ex hoc provocarentur ad bonum, et retraherentur à malo : unde et signanter in fine omnium ponitur : « Vitam æternam, » ut semper magis memoriæ imprimatur, ad quam vitam nos perducat Dominus Jesus Christus, Deus benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

Explicit opusculum sextum, scilicet expositio sancti Thomæ de Aquino, ordinis Prædicatorum, super symbolo Apostolorum, scilicet, Credo in Deum.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

OPUSCULE PREMIER.

OPUSCULE II.

COMPENDIUM DE LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN ADRESSÉ AU CHER FRÈRE REGINALD.

SECONDE PARTIE.

ON MONTRE DANS CETTE PARTIE QUE LA VERTU D'ESPÉRANCE EST NÉCESSAIRE POUR LA PERFECTION DE LA VIE CHRÉTIENNE.

OPUSCULE III.

TÉMOIGNAGE DE SAINT THOMAS SUR QUELQUES ARTICLES CONTRE LES GRECS, LES ARMÉNIENS ET LES SARRASINS AU CHANTRE D'ANTIOCHE.

OPUSCULE IV.

Du même docteur saint Thomas, sur les deux préceptes de la charité et sur les dix préceptes de la loi.

OPUSCULE V.

Traité du même docteur saint Thomas sur les articles de foi et sur les sacrements de l'Eglise.

OPUSCULE VI.

Très-pieuse exposition du symbole des Apôtres, ou Je crois en Dieu, du même docteur saint Thomas.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.